



# قل هو الله احد

الحمد لله الذي به تعلمون ما تكمل بطلان انوار الحق والبرهان والحقائق  
المستترة على العبادات الراسخة في المسألة لسانك في كل وقت ومكان في كل وقت

الحمد لله الذي به تعلمون ما تكمل بطلان انوار الحق والبرهان والحقائق  
المستترة على العبادات الراسخة في المسألة لسانك في كل وقت ومكان في كل وقت

الحمد لله الذي به تعلمون ما تكمل بطلان انوار الحق والبرهان والحقائق  
المستترة على العبادات الراسخة في المسألة لسانك في كل وقت ومكان في كل وقت

الحمد لله الذي به تعلمون ما تكمل بطلان انوار الحق والبرهان والحقائق  
المستترة على العبادات الراسخة في المسألة لسانك في كل وقت ومكان في كل وقت

الحمد لله الذي به تعلمون ما تكمل بطلان انوار الحق والبرهان والحقائق  
المستترة على العبادات الراسخة في المسألة لسانك في كل وقت ومكان في كل وقت

الحمد لله الذي به تعلمون ما تكمل بطلان انوار الحق والبرهان والحقائق  
المستترة على العبادات الراسخة في المسألة لسانك في كل وقت ومكان في كل وقت



# فصل في بيان الحق والباطل

الحمد لله الذي بفضله العليم قد استكمل طبع الحواشي الاثنية والتعليقات العتيقة  
المشتددة على العبارات الرشيدة المسببة لاسأل مشككة ومقدمات معضلة لمساوية

## سأتم الحواشي

المصنفة

## لمولانا عبد الحق خير باري

المعلقة

## على شرح السليم للقاصي

بامر العالم الامجد الفاضل لاوص جامع البركات مولانا مولوي بركات اسحق  
الباري الميرنگري سليله الدر الصمد الباري قد اتم بطبعه نواجه مصيله الدايح  
سنة ١٣٢٧ هـ

في المطبعه المطبوعه في كابل

كتبه سيد الدين



استعمل في سجعان بين استعمالها في ثلثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه علما للمصدر والثالث كونه  
 انشراح الاحتمال الاول والثاني في الشرح بقوله سجعان اما مصدر كلفظان فالصحي سجعان او مسلم كصمد و"و" او سجع  
 لا لاجل ولا احتمال انشراح في انشراحية كما سجعاني انشراحا لند تعال في الاحتمال الاول وهو كونه مصدرا بين الاحتمال  
 فانظروا هذه امرا وهذا احتمال انشراح سجعان معزا باللام والاصل فيه ان يكون للمصدر انشراح في انشراح سجعان  
 كلام المصنفه وهو ما وقع مضاعفا فاما مصدر او علم وير عليه ما اورا في كلامه شقية نظرا لما في الاول فلان في المثالين  
 كلام القوم او لم يقل احد منهم ان سجعان حين اضافته الى المفعول مصدر لان اضافته الى المفعول يقع اذا  
 ولا يصح تعديته سبحانه كون فعله المحرولا لما قد تقدم في مقوله ان المصدر تابع في التعدي والضرورة لاضافته اليه فاما  
 الاستعمال في نفسه فخرق للاجتماع ولما قالوا انه اسم للتعبير بمعنى التبرير او سلم له فالتفريق بقوله فالتعدي في انشراح سجعان على  
 الفاسد اذ يفهم من ان الفعل المصدر لا تصدق فعل محمدا كونه مصدرا موقوف عليه وقد ثبت ان فعله التبرير لا يفي التبرير  
 ولا يستعمل الا لازما فكيف يصح اضافته مصدرا الى المفعول وكونه تعديا فبعضه في سجعان والتعدي به انشراح سجعان في المثالين  
 لما عليه في التعدي في اللغة واما في الثاني فلان وان كان مطلوبا لكلامه بضمه الا ان اسم مستعمل لا يكون عليه انما وقع في واردة  
 التعجب وكان مشطوعا عن الاضافه والتبريد بين الشرايح انما هو فيما هو في العين والمجوس للتعبير في انشراح سجعان  
 سجعان في الحاشية الاستدلال على انشراح سجعان في المثالين المذكورين في المثالين المذكورين في المثالين المذكورين

وليس هو الغرض منه كما من الاسنان فلا بد من الشق الثاني من ترويه فيما هو المذكور من المعنى ومع هذا يجعله علماء معين  
استعماله للتعبير عن الحقيقة الحقيقية فاللائق للشارح ان يقول سبحانه اسم للتعبير بمعنى الله به وقت يجعل علماء معين  
استعماله في التعجب ليتطابق كلامه كلامهم وان كان مخالفا للحقيقة والماضي به عليه ما فيه من الاستقلال في نفسه ان الغفلة عما  
عليه الاعلام من اتملة العمودية فلا يتقبل الا زاحته تنطبق معنى سبحانه حتى يتكشف ما فيه من الشناعة فيقول ان سبحانه في حقه  
ينبغي التثاني في المجرى والمعنى اما التنزيه اذ البراءة او قول سبحانه الله وعلى الاول هو تسمية التسمية بمعنى التنزيه وعلى الثاني هو  
الزوم والبقاء يستعمل الامضا فامضوا بانما فعله فان كان ينشأ بالمعنى التنزيه ففعله المنفرد هو الفعل المنفرد في حقه  
المنفرد واللام واللام والمصدر الى الفعل لا يفسد به بل هو الاضافه لم تغير انما فعله لان في قوله  
ان يتقبل الفعل معموله لا لا يتغير ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وان كان الزمان فلا يتغير اما الزمان يكون في البراءة او قول  
سبحان الله فان كان بمعنى البراءة فهو مفعول للمفعول المصدر بمعنى قيل قولهم ان الله سبحانه ومعين اضافة اليه  
سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول الفعل الناصب له وقد عرفت ان في شق الكافية ان المصدر اذا كان  
فاعلا او مفعولا بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد به بيان النور او سبب حدوثه او سبب ما يعنى قياسا وذلك مثل ما سبق اليه  
وكتاب الله وسبحان الله وليك وهدى وبقوله انك ان كان في قول سبحانه انك في القاموس به  
قال وسبح كنع سبحان الله وعلى هذا يكون سجع الثلاثي المجرى وسبح اعني التفعيل كما لا يلزم من التثنية  
المفعول ويجوز لتفصيل منه اعني التثنية تارة كازا وهو اذا كان معنى قول سبحانه العدد تارة متعديا وهو اذا كان معناه التنزيه  
واما سبحانه على هذا الوجه فلا يكون لازما بمعنى قول سبحانه ان لا يقع تعدى الى المفعول ولا يجعله مصدر اضافة مفعولا بالفعل المضمر  
لكن يجوز تعديته باعتبار تضمينه معنى التنزيه بان يقال انه يتضمن معنى التنزيه فان من قال سبحانه الله فتنزهه سبحانه عن  
التقاييس فبا اعتبار تضمينه معنى التنزيه باز تعديته الى المفعول اضافة اليه كما ان الشيء بمعنى قال ليك مع كونه لازما لجو تعلقه  
الى المفعول لتضمنه معنى الاجابة قال الحصري في خطبة قلبية ودعوة تلبية الطبع فكذلك يجوز ان يكون سبحانه الله مصدر  
سجع الثلاثي المجرى بمعنى قال سبحانه الله ويعيدى الى المفعول باعتبار تضمينه معنى التنزيه اذ اذوت ثم افقد علمت انما فاع  
الايراد فان ما قال لم يقل احد منهم ان سبحانه معين اضافة الى المفعول مصدر فاعل المفعول اتملة العمودية فانهم حذروا  
بكونه مصدرا حين اضافة قال البغياوي في تفسيره قوله تعالى سبحانه لا علم لنا سبحانه مصدر كنه ان والايك يستعمل الاضافه  
منه موبا بانما فعله كعاد الله وقال النيشابوري في تفسيره هذه الآية معنى سبحانه يتكسب اي انت كسبت تنزهها ومنه  
غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوبا على المصدرية قال في القاموس وسبح كنع سبحان الله وسبح سبحان الله

وفي الصراح سبحانه الله معناه التنزيه لله لضرب على المصدر كأنه قال ابراهيم الله من السور براري وفي شرح الباب معني  
سبحان الله سبحانه اي ابراهيم تنزيها وهو في الاصل مصدر سجع كقوله غفرنا فيها الاقاويل لله من على ابراهيم  
سبح الشك في المجر وانه منصوب بفعل مضمر متروك الظاهر وان معناه التنزيه او البراءة او قول سبحانه الله فعلم ان سبحان  
الاضافة مصدر فقد التحق بالخطا انه حين الاضافة ليس فعلا للمجر وليس الا لزاما في ل على عدم المنع كذا  
قد علمت ان فعلا للمجر قد باق متديا واذا كان بمعنى التنزيه وقديا في ل لزاما اذا كان بمعنى البراءة او قول سبحانه الله غاية  
الامران نصارى غير مستعارة كما قال النيشابوري انه مصدر غير متصرف لان سلكنا انه لازم فقامت ان فيه جيران الاول  
ان يكون معناه البراءة كما يدل عليه في القاموس الصراح والتميز في تفسيره اعني ابراهيم الله من السور براري وفي شرح  
مطلق للفعل المقدر المتعدي كما في قولهم انبت الله نباتا والثاني ان يكون معناه قول سبحانه الله وسبح لله ما يفتخرون به  
الضميمة معني التنزيه فاذا كان كونه سبحانه في قول المص سبحانه مصدر منصوبا بفعل مضمر ليس مخالفا للاحاطاع اهل العربية بل نقل  
كونه مصدر سجع المتعدي معني تنزهه ومصدر سجع اللازم معني بر ومصدر سجع اللازم معني قال سبحانه الله وكل ذلك ما يماثل ما كانا  
العربية وما قال انه فيهم كلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب فعل تم ومنع بل يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب في قوله سبحانه  
لان الشك في المجر ومنه غير مستعمل كما يدل عليه كلام النظم النيشابوري واما لان الشك في المجر ومنه لازم فقد رل الفعل المتعدي من سباب  
التشغيل وجعل المصدر اللازم مقعولا مطلقا كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ابراهيم الله من السور براري ولو سلم علم فيهم  
من كلامه فلا سلم ان فعلا للمجر وليس معني التنزيه بل انه مصدر من الشك في المجر ومعناه التنزيه غاية الامرات ان تصاريفه غير  
مستعملة وما قال اذ كونه مصدر موقوف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سبحانه مصدر من الشك في المجر ويكون الفعل المقدر  
الناصب ليس بالتشغيل كما في قول صاحب القاموس اي ابراهيم الله من السور براري ولو سلم ان ليس فعلا للمجر ومعني  
التنزيه وانه لا يتصل الا اذا قلنا سلم انه لا يصح اضافة مصدره الى المفعول وكونه متعديا بنفسه بل يجوز تعبئة الى المفعول  
باغذية لضميمة معني التنزيه واطرافته الى المفعول بهذا الاعتبار كما مر في التلمية فظهر ان تنبيد الشارح ونظر ليعين الله اعا  
منه وليس مخالفا لما عليه بل اللغة والعربية وما قال في ترويه الشك في الثاني ان الثاملين يكون علماء انما قالوا به في الموضع  
التي وقع فيها التشديد حين انكنا عن الانعافه ممنوع بل نفس في الكشف الدراك على انه لا يلحق جيران استعماله في التنزيه  
البلين مضافا منه وباتمال في الاضافه في التفسير قوله سبحانه سبحان الذي اسرى اجبا و ليل سبحانه علم للمتنبيح كعثمان  
لاجل انضمامه بفعل مضمر متروك الظاهر وتقديره اسبح الله سبحانه بمعنى تسبح ثم نزل سبحانه منزلة الفعل في ميسره  
ودل على التنزيه بالبلين من جميع القبايح التي يصحبها الله اعاد الله وقال في المدا رك التنزيل سبحانه تنزيه

سبب السرور به علم التسبيح كتمان استعمال الفعل فمعه مشروكا طهاره لقديره هو الله سبحانه ثم نزل سبحانه منزلة الفعل فسد  
 مصدر الفعل ودل على التثنية البليغ وقال في القاموس سبحانه الله تزيينها قد عن الصاحبة والولد معرفته ونصب على المصدر  
 ففعله معرفته لتزيين يكون علما فقد ثبت بان تصحيحها هو لا لا لئلا ان سبحانه حين كونه مضافا منه هو الفعل فمعه مشروكا اظهر ان  
 الية علم وان كونه علما غير مقصور على حال كونه مقطوعا عن الاضافة ممنوعا عن التصريح على ان من قال سبحانه علما انما  
 قال بكونه علما للتسبيح بمعنى التثنية وقد نفى كلامه في المورد وانما يكون علما عند القائل بكونه علما حيث يستعمل في  
 مقام التعجب انه حيث يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التثنية فليثبت ان في الموارد التي وقع فيها التسبيح على علم لا في  
 معنى فان احاد من اهل اللسان لم يقل سبحانه علما بمعنى التعجب ليس هو علما بمعنى التثنية في تلك الموارد وعلى زعمه قد بينا ان  
 فيما سبق على انه لا يثبت حيث يستعمل في التعجب ايضا وانما يستعمل فيه مقطوعا عن الاضافة يستعمل فيه مضافا ايضا كما  
 في قوله تعالى سبحانه انما لا نستعمل انما لا نستعمل ان جعله علما حين استعماله للتعجب مخالف للتصديق بل لا بد ان يدعى  
 اجتماعهم على كونه علما حين استعماله في التعجب مقطوعا عن الاضافة كما عرفت من نصوص الائمة وانما انتفاء كلامهم في انه  
 حين استعماله مضافا بل مصدر او اسم للمصدر او علم له وما قال فكان الاول بجال الشارح ممنوع بل انما لا تكون ما قول الشارح  
 اذ قد عرفت ان في سبحانه حين استعماله مضافا لثلاثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه اسما للمصدر والثالث كونه علما  
 للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول والثاني في الشرح والاحتمال الثاني في الحاشية فاستوجب الاحتمالات التي ذكرها  
 الائمة العربية ولو اكتفى بذكر الاحتمال الثاني فقد تكلم هو معنى المورد كان قاصرا في البيان متفادرا عن مقتضاه ما ذكره  
 الائمة اللسان ولكن نزلنا عن ذلك كله وسلم ان سبحانه انما يكون علما عند قطعه عن الاضافة واسم في التثنية  
 فلا نسلم ان ما والشارح بقوله سبحانه سبحانه الواقع في قول المص وانما يكون كذا لو كان اللام فيه للجهة التامية  
 ممنوع بل الامم فيه للجهة التثنية والمعنى ان هذا اللفظ حين وقوعه في الكلام اما مصدر كغفران وهو عن الاضافة او علم كغفران  
 وهو عند قطعه عن الاضافة يدل على ذلك انه قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالعني تعجب سبحانه ولم يقل مثل ذلك  
 بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه شبه على ان مناه على تقدير كونه علما لا يكون سبحانه سبحانه بل ليس عليه في التعجب  
 اذ عرفت ان التثنية في علم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المص سبحانه احتمالين الاول انه مصدرا كغفران وقد  
 عرفت اسماء هذا الاحتمال في توجيهاته والثاني انه علم للتسبيح كتمان للرجل هذا مستند بها في الكشف والمبارك وغيرهما  
 كما اننا والمعتبر في هذا الباب نصرت الائمة العربية وقد عرفت ان تصحيحها علم على كونه علما حين استعماله مضافا  
 ونخص كلامه بولا الائمة اعطاه ان سبحانه علم للتسبيح فقد اضاف توصيف يستعمل ضمورا لا يضاف بل لقطع عن الاضافة ولا يكون

لكونه ممنوعاً عن الصرف لاجل العلمية والالفاظ والنون الذين يترشحون معناه التعجب وذكرني انما شئيه في جهانني  
 اذا تم حمل مضاعفاً كمالاً واحداً وهو انه علم للتسبيح وانما يكون ملماً على الشدة في شدة لقطع عن الاضافه وسبب حمل التعجب هذا  
 موافق لما قال البديع في تفسير قوله تعالى بئنان الذي امرني بعين ليلاً هذا الخيخ ماني حاشية او مستند  
 الاوستا قدس سره قوله فالعني جئت سبحان الا الى ان يقال فالبني اما سبب كنهته جناناً

سبب كنهته سبحاناً او سبحاناً فخفف الفعل التبعي من قبله او اللازم الذي في قوله  
 التزمه و اقيم المصدر المتعدي بمعنى التزمه او اللازم من بني البراءة او بني  
 قول سبحان الله قامة وانيفت الى مفعول الفعل او  
 اقيم المصدر او علمه قامة على ما مر فصل كذا

قال او ستان الا مستند

قدس سره في كتابه





قوله اذ لا يتصور له تعالى اجزاء محدثة آه اعلم ان الاستحالة الحدية جارية بين الاجزاء الجوهرية بنحو ان ما هو المشهور ان السطح لا يتكسب الا من اجتناف الفضل حين اخذها بالشيء الذي وبها بهذا الاعتبار متحدان بملا وجوده وادراكه كحل احدهما على الآخر والاطلاق في علمهما على سبيل المسامحة لان ما هو جزئ حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بمجزئ حقيقة كما سمع بالحق الروابي ونسبته من المحققين فها ليسا بجزئين من العدد وبل جزئيهما للشيء فقط وكما ان اطلاق الاجزاء على الاجزاء الجوهرية على سبيل المسامحة كك اطلاق التاليف على التاليف من تلك الاجزاء على سبيل المسامحة ايضا لا اتحاد تلك الاجزاء في نفسها وبع الكمال ذاتا ووجودا فعلى ما اشرقت الى ابطال التركيب الذي مع انه يبطل التركيب الخارجى ايضا بل دلالة على ابطال التركيب الخارجى انهم من دلالة على ابطال التركيب الذي كما سيظهر على ان قوله تعالى منها قوام مصرح في ان المقصود منه ابطال التركيب الخارجى اذ انما هو ان المراد بالتاليف هو التاليف الحقيقي وهو لا يكون الا من الاجزاء الواقعة المتعارفة المتعارفة ولكل جعل وجودا واما الاجزاء الذاتية فلا يتصور منها قوام المركب حقيقة فالصواب ان يراد بالاجزاء الحدية الاجزاء الداخلة في قوام الشيء سواء كانت خارجية وداخلة في قوامه حقيقة او ذهنية مثله عن نفس ذاته كما صرح به في الحاشية بنحو ان نقل عن الشيخ انه قال في استحالة المشقة ان الانزيا المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجتناس والضمول وحي المراد بالتاليف هو التاليف العام من الحقيقي وغيره الحقيقي الى مسووف لا ابطال التركيبين معا كما ينبغي انفسارها لئلا يتساءلوا ولكن ان يراد بالاجزاء الحدية الاجزاء التي تقوم بها حقيقة

الشئ حقيقة هي ليست الا اجزاء الخارجية المتعارفة للكل جملاً ووجود اطلاق الاجزاء المتحدة عليها على التقدير جواز التغير  
 بالاجزاء الخارجية على سبيل الحقيقة وعلى تقدير عدم جوازها كما هو رأي المصنفين المتأخرين فمضرب من التوسع اولاً انها الحقيقة  
 حدية عند اخذها بالشرط شئ كما يراه المصنف مع المراء بالتأليف هو التأليف الحقيقي والدليل مسوق لا يطل في التركيب الخارجي اما بطلان  
 التركيب لذاتي فاما شئ على التلازم بين التركيبين كما هو رأي المصنف او بمعنى على ان المهيئة المركبة من الاجزاء لا يهتبه  
 لا يتغير بعد التحليل عما هي عليه من الوجوب الامكان اذ انقلاب اداة الى مادة اخرى محال فعلياً فتركيب الوجوب  
 سبحانه من الاجزاء لا يهتبه يكون الحاصل بعد التحليل الفيض واجتماعه انه يحصل بعد التحليل مجموع مختلف الى الاجزاء  
 فمال قول له لانها اواجبات آه تقرير الدليل انه لو تركب الواجب من الاجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك  
 الاجزاء واجب لوجوده او ليست الاجزاء ولا شئ منها لواجب لوجوده بل جميعها ممكنات الوجود والشقوق باسرها  
 باطلية اما بطلان الشق الاول وهو ان يكون الاجزاء كما با واجبات الوجود فلا بد يلزم خلاف المفروض ان المفروض  
 ان بين اجزائها واحداً وهد في حقيقة ذواتها وكل حقيقة وحدانية فرضت انفادات اجزائها وان يكون بعضها اجزائها  
 الى بعض في فضاء ذاتها وتعلقها بغيرها وازدادت لزوجيتها اذ لا معنى لتألف حقيقة نوعية اخصية من امور متفصلة الذات و  
 الخلق متخالفات لزوجيتها منسوبة حقيقة الخلق لزوجيتها من بعض فعلياً فتركيبها حقيقة الواجب من الواجبين يلزم شق  
 التلازم بينهما والتلازم بين الواجبين محال باقى مخزون اتحاد التلازم لما يقتضيه الواجب في ذاته من مفارقة الوجود  
 اما زعم ان آخره فراجع المتن الى تعذر واجبات كل منها مع وجود سبيل على خلافية وضمها التركيب لا يوجب لاجزاء  
 اما الاول فلو جوب بالاشتداد بين اجزاء المركب لذاتي واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء منفصل الوجودية عن الآخر  
 فلا يتصور ان يكون تلك الاجزاء اجزاء ذاتية واما الثاني فلو جوب استبيان بعض اجزاء المركب الخارجي  
 فيكون الى ان لا يتصور الاخر واذا كانت الاجزاء الواجبات الوجود فلا يمكن ان يكون بعضها محتاجاً الى بعض متعلماً وبنها  
 بل لا بد وان يكون كل واحد منها مستغنى القوام عن اجزاء اخرى اما بطلان الشق الثاني فلان ذلك يجزأ الذي هو الواجب  
 يكون متغنى القوام عن اجزاء اخرى عن غيره من غير مقتضى الذات الى ممكن فيحتاج الى واجب آخر وكلاهما يناقض الوجوب الذاتي و  
 المفروض واجبا متأخر الوجود عن غيره مقتضى الذات الى ممكن فيحتاج الى واجب آخر وكلاهما يناقض الوجوب الذاتي و  
 بطلان الشق الثالث واضح اذ لا يتصور حصول الحقيقة الواجبة من ممكنات صرفة لعدم مطلق ما تستلزمه ان  
 قال بعض الاعلام ان الشارح قد اقتصر على حديث الاستغناء وهو لا يخفى الا التركيب الخارجي لان الاجزاء  
 الوجودية يستغنى فيها الافتقار لكونها متحدة في الوجود وليس بشئ لان الشارح لم يقتصر على حديث الاستغناء بل قال

في منفصلة الهوية مستغن بعضها عن بعض فتكون منفصلة الهوية إشارة الى نفى الاجزاء الذاتية لان الاجزاء الذاتية  
 لا تكون منفصلة الهوية بل هويتها واحدة وتكون مستغن بعضها عن بعض فنفي الاجزاء الخارجية اذ افتقار الاجزاء  
 بعضها الى بعض ضروري في المركب الخارجي الحقيقي فان كل واحد من الاجزاء لو كان موجودا بدون الآخر فلا  
 يتقوم منها حقيقة متميزة عنه لانه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكان في ابطال التركيبين اما اولاهما فيبطل بها حقيقة  
 ان الاستغناء لا يعقل بدون التفاتين المستغنى عنه كمان الاحتياج لا يعقل بدون التفاتين المستلج  
 والمحتاج اليه ضرورة ان الشيء كما لا يكون محتاجا الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ايضا فلو كانت الاجزاء واجبات  
 كما كانت مستغنية بعضها عن بعض فتكون متغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا يتقوم منها حقيقة متميزة لا تفقد  
 هويتها اذ تقوم الذات في استمدادها من الاتحاد من الاجزاء وهو ينافي التفات الذي لا يستغنى في الاستغناء وولائه  
 خارجيا اذ تقوم الخارجية في استمدادها من الاتحاد من الاجزاء وهو ينافي التفات الذي لا يستغنى في الاستغناء وولائه  
 ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء موجودا بنفسه عن الآخر فلا يمكن الاتحاد بينهما فلا يتقوم منها  
 حقيقة متميزة لانه اذا لم يكن كذلك فلا تكون الاجزاء واجبات لان الواجب الابدوان يكون مصداقا للوجود الخارجي  
 بنفسه وباتسبب الاستغناء والاجزاء بعضها عن بعض كما ينفي التركيب الخارجي نفى التركيب الذاتي ايضا كما لا يخفى وايضا  
 سقط لما قال في المستلج ان القول بحدوث التركيب الحقيقي في الافتقار من الاتساع غير مستلزم بل يجوز ان يكون بينهما علاقة حتمية  
 مجرولة كانهما في الخارج من الاتساعية بمعنى الانتزاع والانتزاع المحض بل الحق ان المجموعات المركبة من الابعاد المتباينة  
 في الوضوح كما هو ان مثلا لها وجودا ذاتيا خارجيا سوى وجودات الاجزاء يستلزم واحد احكام اجزاء  
 تفاتير في نفس الامر لاحكام الاجزاء ولا تقتصر تلك الوجودات الى اعتبار المعتبر وانتزاع المستزاع فلو كان وجودها  
 تعالى لك لا يلزم الاستحالة بل طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلاف ذلك على لسان الشيخ والاعتقالات  
 القدرسية لا يخفى فذلك لانك قد عرفت ان تحقق العلاقة والتلازم ملاقتا فيما بين الاجزاء ينافي وجودها الذي ياتي  
 مع ان عدم تسليم وجود الافتقار فيما بين اجزاء المركب الحقيقي وتجويز تحقق العلاقة المتبادلة المجهولة الكنه فيا بينها قولنا  
 فان تلك العلاقة المجهولة الكنه اما ان تكون وجودا من تلك الاجزاء بدون الجزاء الاخرى في حقيقة  
 الافتقار اذ لا ينفي بالافتقار فيما بين الاجزاء الاعداد وجود بعضها بدون البعض الآخر وليست بما نفي بل يكون وجود  
 بعض الاجزاء بدون البعض الآخر فلا علاقة فيما بين تلك الاجزاء اصلا بل فيها مستغن عن البعض الآخر ومن  
 ذلك ما ذكرنا في التاميل مما ألف لما تفقوا عليه لانهم عن آخرهم قد صرحوا بان المركب الحقيقي الذي له حقيقة متميزة

لا بد من تسليم بعض الاجزاء الى بعض الآخر ولا يقل من ارتباط الاجزاء بعضها ببعض ضرورة ان  
 الموضوع بحسب الانسان ليس له حقيقة متممة ولا يغني على اولى الابعار ما في تجويز كونه سبحانه مركبا من اجزاء كاجزاء  
 نفوذ بالمد من التقوى بكملة خبيثة مثلها كمثل شجرة خبيثة ما جثت من فوق الارض بالها من قسار واعلم ان في بعض  
 من الشرح قد استدلل على بساطة تعالى ذمنا وخارجا بوجوب الاول ان الاجزاء الحقيقية لا يخل في قواهم حقيقة  
 اى ما يخل في ذاته ولا شك ان الذات محمولة في كلا نحو الوجود الخارجي والذم في بناء اعمى بمسؤول الاشياء لها  
 في الذم كما هو التحقيق فالاجزاء الخارجية حقيقة في ذات الشيء تكون محمولة في كلا نحو الوجود وجوهرية استلزام  
 بالبرهان بين الاجزاء الحقيقية الخارجية والذم في مع قطع النظر عن القول بمسؤول الاشياء بانفسها  
 في الذم نقول على تقدير القول بالمثل ايضا ان الاجزاء الحقيقية لا تكون داخلية في قواها فاذا كان في اجزاءها  
 في الخارج فقط فانها الحقيقية هي الاجزاء الخارجية فقط والاجزاء المثل للشيء فليست اجزاء للشيء بل للامر  
 الهائى له وبذلك ان التحديد المراد منها هو التحديد بالاجزاء الحقيقية وهي بين الاجزاء الخارجية  
 او مستلزمة لها على التقديرين يلزم من نفي الانسداد الخارجية نفي التحديد الحقيقي المراد منها وبيان نفيها على  
 وجه التحقيق ان الواجب تعالى وتقدس لو كان له اجزاء خارجية وتكون تلك الاجزاء عللا لعلاته ضرورة كون  
 وجودات الاجزاء عللا لوجود الكل ومن يكون الكل مسئولا عما من علله فذا انما انما انما الى انفسه ومع الاطلاق  
 على الاول مثبتة الحمد وشانها على وعلى الثاني الزمانى وكلا نحو التامر مختصان بالمكن فيكون الواجب مكننا على تقدير  
 القول بالاجزاء الحقيقية والتحديد الحقيقي وجوهرية المطلوب بالبرهان ولم يكن القول من قال ان الدليل يقتضى بطلان الاجزاء  
 الخارجية دون الذم في سبيل الى عدم اساس المطلوب بكلامه وانت تعلم ما في هذا الكلام من استحباب والسخافة اما  
 او لانه لان قولنا الاجزاء الحقيقية آه يدل دلالة واضحة على ان الاجزاء الحقيقية عبارة عن صور الاجزاء الخارجية  
 الدالة في ان هذه الاجزاء الخارجية عبارة عن الاجزاء الموجودة في الخارج وهذا معنى على عدم فهم معنى الاجزاء الحقيقية  
 اذا اجزاء الذم في عبارة من الاجناس والفصول وهي متفرقة في انفسها مع الكل وانما وجودها في ليست اجزاء الابدان  
 المنهين اياها ولا يقال لها الاجزاء الحقيقية والطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما صرح به المحققون ومعنى  
 اتخاذها مع الاجزاء الخارجية على تقدير القول بالتزام بين التكبيين ان الاجزاء الحقيقية اعمى اجسامها وفصل  
 ان اخذ كل منهما بوجه الاخذ اى بشئ لا شئ انما مادة ضرورة وان اخذت ايتين اى لا شئ لهما  
 بنفسه وفصل وبيان الاستبعاد ليسا بجزئين للشيء وبل بجزئيهما للشيء فقط اذ كل منهما قول في الاخذ بانه موجود على تقدير

انشاء الله تعالى وما ذكر هذا القائل من التلازم بين التركيبين اعني التركيب الخارجى والذاتى على تقدير القول  
 بحصول الاشياء بانفسها في الذين ليس معناه الا ان الصور الحاصلة من الاجزاء الخارجية للشيء في الذين تتحد  
 مع تلك الاجزاء التي هي ذوات الصور الذاتية حقيقة وظاهر ان هذا لا يستلزم كون صورها الحاصلة في الذين خارجا  
 وبنية لما عرفت ان الاجزاء الذهنية تتحقق ذاتا ووجودا وصور تلك الاجزاء موجودة في الذين متمايزة لكون كل  
 منها قائما بالذاتين مخازنا عن الآخر على ان مفهوم المادة ليس نفس مفهوم الصورة فصل كل مفهومهما من حيث  
 اختلافهما لا يشترط شي على النحو الذي سيجي بيانه جنس فصل واما ثانيا فلان الشئ مع القول بانها ذاتها وبنية  
 كما صرح به في الهيات الشفارة وفي قاطيعه يراس الشفارة حسب الى اجتماع التركيب الذاتى مع التركيب الخارجى من  
 غير تلازم بينهما كما يشير اليه كلامه فلو افترض من كتاب الشفارة وسيجي بيانه انشاء الله تعالى وبعضهم كالسيد المحقق و  
 غيره مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذين فذهبوا الى القول بالتفارق بين التركيبين فعلم ان القول  
 بحصول الاشياء بانفسها في الذين ليس مستلزما للقول بالتلازم بين التركيبين وانه ليس معنى التلازم بين التركيبين  
 ما توهم استدلال قطره ان قوله وجرت ثبوت التلازم بالبرهان من قبيل الهندس ما لم ينسب لسلطان امانا فلان الاجزاء  
 الذاتية حبات من الاجناس والفصول وهي على تقدير نفى وجود الكلى الطبعي في الخارج كما هو مذهبنا استدلال  
 به ارض انتزاعية منتزعة عن الهويات البسيطة اولاً وبالذات فلا معنى لكونها اجسدا للشيء اصلا على هذا التقدير  
 سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذين او بحصول الاشياء باشتباها فيه واما رابعا فلان قوله ومع فاعلم  
 ليس شي لان الاجزاء الحقيقية للشيء مضمرة في اجسدا خارجية ولا معنى لانحصار الاجزاء الحقيقية للشيء في الاجزاء الخارجية  
 على تقدير القول بالشئ والمثال ضرورة ان الاجزاء الذهنية مضمرة في الاجناس والفصول وهي ليست اجسدا  
 للشيء حقيقة لاتحادها مع الكل ذاتا ووجودا واما خامسا فلانهم عن اخبرهم صرحوا بان الاجسدا بالذاتية مضمرة في الاجناس  
 والفصول فلو انحصرت الاجزاء على تقدير القول بالشئ والمثال في الاجزاء الخارجية يلزم عدم تركيب هئية بالجنس  
 والفصل عند القائلين به او كون الاجناس والفصول من حيث هي تلك اجسدا خارجية بل يلزم ان لا يكون للجنس  
 الفصل عند القائلين بالشئ والمثال مني محصل واللوازم باطله واما سادسا فلانه لو كان معنى الاجسدا الذهنية ما توهم استدلال  
 فاشبات بساطة تعالى ومنها نقول لا طائل تحته اذ ليس المقصود ان الواجب تعالى في الوجود الذاتي بساطة في الوجود  
 بواجب قطعاً فنفي هذا الاجزاء استغنى عن بل العرض ان الواجب في الوجود الخارجى الذي هو واجب فيه برى عن الاجزاء  
 مطلقا سواء كانت متفارقة غير محمولة او متحدة محمولة ولكل تقطن بما ذكرنا ان الدليل الذي ذكره في القائل انما يدل

على البطل الاجزاء الخارجية المتعارضة المتعارضة لكل حبل وجودا وادلا لا تله على البطل الاجزاء الداخلية  
 احدا الا ان يبنى على التلازم بين التركيبين وحيث يكون حلق مانع بنفسه في القائل لغو الاطال تحت كما لا يخفى عليه من له  
 فهم سليم واما ما بغافلان لزوم ما خالفوا به تعاضد عن اجسامه تاسوا ذاتيا او زمانيا لو كان يربطنا فليتنا على سبيل طه  
 كما ذكرنا احتمال لكونه مركبا صاعدا كما سجد ار كما توهمه هذا المزار لا نه على هذا التقدير ان يكون متاخرا عن اجزائه في الوجود  
 اما ما خسرنا ذاتيا فقط او زمانيا ايهم فيسليم الاستحالة التي الرها ويكون قولنا لو كان وجوب الواجب آه سعيها باللا  
 والا فلا ثبت المطلوب بما ذكره من الدليل فيسليم قولنا وحيث ثبت المطلوب آه بذرا محضنا واما ما خسرنا فلا نه قال  
 هذا القائل بعيد الكلام الذي نقطنا عنه آفاقا انه لو نه سجد ما بسما البطل باليه بان وظاهر ان البرهان الذي ذكره بار على تقدير  
 كونه جسمنا او اجساما كان سبيلنا او مركبا لا بد وان يكون اما من كلام من الاجزاء التي لا تسمى كسما به راسي التكمين او  
 من اجسام صغاصلة غير قابلة للاختزال الفكي كما هو من غير تمييز ومن الجيوب والصور ما علة الدنيا في طماننا بما علة الدنيا في طماننا فلا ان اجزاء  
 عنه هم وان لم يكن البطل انهم لان اجزاءهم من جزيئات زائدة على اجسامهم المطلقة بها استازت الاباء وامر قوتها في الجيوب والمركبات من اجزاء  
 بوسمهم وعن تلك المولية جسيم فوقي كما هو المراد الارض مثلا فمنها الاجسام النوعية التي تترك في بنية متاكل انما بها من الانا ياربنا والالام  
 وهو اجسام المطلق يسمى بولي وما به الاختيار يسمى بصورة وكلهم نوعي مركب منها لما مرنا به ابن ابيوت في شرح الموطات  
 وعلى كل تقدير لا بد وان يكون اجسامهم مسلو لا اجزائه متاخرات عنها اما تاسوا ذاتيا فقط او زمانيا انهم ان كان راسي التكمين فمتنا  
 بالمكن كما اقتضيه فيكون الواجب مكننا على تقدير كونه عافان كان بالبرهان فقلنا كما اخبرنا به بان قولنا فيما بعد  
 ان يكون الواجب سبيلنا نه سبيلنا ما بطل بالبرهان بالسطح والا يكون قولنا وحيث ثبت المطلوب آه الفاعل بالامني واما ما خسرنا  
 فلا نه كلامه صريح في ان المراد بالتقدير ههنا هو التخييد بالاجزاء الحقيقية هي غير الاجزاء الخارجية او مستقلة لها وان يلزم  
 نفى الاجزاء الخارجية نه نفى التخييد الحقيقية وبهذا يتبين جدا ان لا يتبع سبيلنا بالاجزاء الخارجية عن التمايزين  
 وفهم الدعا اليه فلا معنى في نفى التخييد يعني الاجزاء الخارجية عند فهمهم عند القائلين بالتلازم بين التكمين كالمركب وانما به  
 يلزم من نفى التخييد يعني الاجزاء الخارجية لان الباطنة الذاتية عند فهمهم متلازمة للباطنة الخارجية ولان الاجزاء الخارجية  
 هذا القائل يلزم من نفى الاجزاء الخارجية نفى الاجزاء الداخلية نه بناء على التلازم بين التكمين كان له حبه كذا كسبته سولنا  
 نه سعيها او اما ما خسرنا نه سبيلنا جزم ما ذكره الا لازم من السبيل الذي اعتمد عليه سبيلنا الا ان الواجب مكننا على تقدير كونه  
 الاجزاء نه سبيلنا الاستحالة لازمة ما ذكره القوم الذي في بيان هذا الطلب كما لا يخفى على من رابع السفار جزم ساطل في كلامهم  
 فلا وجه لكون الدليل الذي ذكره مع كونه محذو مشابها بوجه شتى كما علمنا كذا ما يكون ما ذكره غير تام كما تسميه الثاني ان التما

سبحانه لو كان له اجزاء يكون بحسب ذاته محتاجا الى نفسه ذوات الاجزاء وبحسب وجوده يكون محتاجا الى وجود است  
 الاجزاء كما هو شأن الذات والذاتي فيكون الواجب تعالى كيتبين ذاته عاريا عن الوجود فان المحتاج الى شيء آخر ولو كان جزءا  
 فاقدر لا وصف المحتاج فيه ففقد ان الوجود هو العلم فيكون الواجب تعالى بالنظر الى نفس ذاته معدوما وهذا ينافي الوجوب الذاتي  
 وفيه نظر من وجوه الاول ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يبطل الاجزاء انما هي جسيمة ودون الذمئية لان الاجزاء <sup>معدومة</sup> لا  
 مستعدة في انفسها ومع الكل ذاتا ووجودا فلا يحتاج المركب اليها في ذاته ولا في وجوده اذ لا بد في الاحتياج من التماس بين المحتاج  
 والتمتع اليه ولا انفاس في المركب الذي يبينه وبين الاجزاء اصالا الا ان يبنى على التلازم بين التركيبين فقابل فيه الثاني في انه  
 لو كانت الذات محتاجة الى الذاتيات فلا يكون مصداق الذاتيات نفس الذات اذ لا معنى للاتحاد مصداق التعلق والمتمتع اليه  
 بل لابد من شعاعهما مصداقا فلم يبق الذاتي ذاتيا وباحتماله لما كان مصداق الذاتيات نفس الذات فلا معنى لكون نفس الذات  
 محتاجة الى نفس الذاتي ولا يكون وجودا محتاجا الى وجوده فتوكل كما هو شأن الذات والذاتي في غاية الغفلة والسعة وال  
 الثالث ان وجود الكل هو وجودات الاجزاء انما متفاوت بينهما بالاحمال والتفصيل فلا يحتاج الكل في وجوده الى وجود است  
 الاجزاء بل الى جاعل الاجزاء لو كانت الاجزاء مركنة واما لو كانت واجبة فلا يكون الكل في وجوده محتاجا الى جاعل الاجزاء  
 ايضا فخلا عن احتياجه الى وجودات الاجزاء وانتم ان المركب عبارة عن الاجزاء المتوحد نوعا وتوحد فوجا والمركب عبارة عن  
 مجموع وجودات الاجزاء ولا ريب ان هذا المجموع لا يتحقق الا بتحقق الاجزاء فلو لم توجد لم توجد المجموع على وجودات الاجزاء  
 وهذا ينافي الوجوب الذاتي لعدم كفاية الذات في التقرر والموجودة الرابع ان قوله يجب وجوده آه انما يتم لو كان الوجود  
 امرًا اذ لا معنى للذات عارضا لها في نفس الامر وهو يوجب كما هي حقيقة انشائه تعالى واما على تفسير كون الوجود نفس  
 الذات فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء لا معنى له الا احتياج مصداق وجود الذات الى مصداق  
 وجودات الاجزاء ومصداق الوجود لا سيما في الواجب سبحانه نفس الذات بلا امر زائد عليها واللازم الامكان اذ زيادة  
 الوجود مستلزمة للامكان عندهم فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء هو احتياج نفس الذات الى نفس ذوات  
 الاجزاء لان احتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء شعاع لا احتياج نفس الذات الى نفس ذوات الاجزاء كما هو  
 المتخالف ان كلامه يخرج في ان نفس الذات محتاجة الى نفس الذاتي ووجود الذات محتاج الى وجود الذاتي وهذا انما يصح لو كانت  
 ذاتيات الهيئية مستعدة عليها بالطبع مع ان ذاتيات الهيئية عبارة عن الاجناس والمفصول وهي على ما هي بان نفس وجودها لا يفي  
 في الخارج كما هو مفهوما بهذا المستدل عوارض متميزة مستعدة من الهويات البديهة اولا وبالذات فلا يتصور تقديرها على الذات  
 على هذا التقدير فلا معنى لاحتياج نفس الذات الى نفس الذاتي ولا احتياج وجود الذات الى وجود الذاتي اذ ليس



فلا يجب استنباطها الى الباطل كما هو متاخر في التحليلية متحدة ويجوز ان لا يقف التحليل الى حد لا يمكن بعده فلا يلزم الاستحالة الا  
على تقدير التلازم بين التركيبين والثاني ان الثابت بهذا الدليل ليس الا انتها سلسلة الواجبات الى واجب بسيط لا يتناهي في  
بين الوجوب والتركيب كما هو مقتضى كلام القوم انتها قد عرفت معنى كلام الشارح بحيث لا يرد عليه شيء مع ان كون الاجزاء غير متمايزة  
لا يمكن على تقدير كونها واجبات ضرورة ان الواجب لا بد وان يكون مصدرًا للوجود والمتمايز بنفسه وعلى تقدير كونها متمايزة  
متمايزة لا يمكن عدم تمايزها بغير بيان براهن البطلان التمس فيها ولو سلم فلا ريب ان تلك الاجزاء بتفصيل ليست متحدة في الوجود  
فقط فلا يلزم التسام في الامور المتمايزة سواء كان القول بالتلازم بين التركيبين متناهيًا وباطلًا فقل ثم انه قد ثبت في هذا ان  
حقيقة سبحانه انية حقيقة لا مية له وكلها لا محالة لا يمكن ان يكون له خبر في معنى والا لكان له جنس وفصل ويكون من جنس  
الى الفصل في التحصيل بالفعل فذلك الجنس ان كان وجوده محضًا لم يكن ما فرض فصلًا ففصل ضرورة ان الفصل ما يورث به جنس بل حقيقة  
الجنس منها نفس الوجود وان كان غير الوجود يلزم كون الواجب ذاتية وقد ابطال هذا في محله بهذا الاستبيان ان يجوز ان  
الذات لا يمكن الا فيما فيها بهام وتحصل ولا يمكن فيما فيه تحصل محض والواجب مستحاجة لا يمكن تحليله الى عام مبهم وخاص محصل فلا  
يمكن كونه مركبًا وبنيتها اصلا على ان الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة الواجبات مشتركًا مع الواجبات في حقيقة فيلزم له  
الكل كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وممكنات بالذات آه بمعنى كون الممكنات بالذات باطله الحقيقة ان الممكن في هي  
ذاتية مدقق لا يورث للمعنى ان ذاته تقتضي العدم والا يصير متمايزًا ولا يمكن كونه اولى لذاته لا تتمايز الا لونية الذاتية كما  
في محله بل معنى انه لا حاجة لعدد بالشيء بل عدم سلسلة الوجود وكاف لعدد وتأثير عدم العسكرة في عدم العلول عبارة عن عدم  
تأثيرها في الوجود واعلم ان احتمال كون بعض الاجسام اجرة واجبة وبعضها ممكنة باطل لان في الشك في فانه اذا كان بعض  
الاجسام اجرة واجبة وبعضها ممكنة لا يكون المركب منها واجبا لان اجزاء الممكن يقع عليه العلم لذاته واذا صح ان  
اجسام يقع على المركب ضرورة انتفاء الكل بانتفاء اجسامه فكيف يتقوم الحق المحض من الواجب والممكن ولذا لم  
يتم عرض لا بطلان ويمكن ان يقال في الاحتمال باطل بطلان الشك الاول كما قرنا قال الاصدر الشيازي في الاسفار عليه  
تقدير يكون اجزاء الواجب ممكنات او كون بعض الاجسام اجرة واجبة وبعضها ممكنة يلزم الاول والاول اذا قلنا ان  
والممكن الى الوجود يجب الواجب اقدم في الوجود من الممكن ويحكم بانه وجد فوجد الممكن اذا قلنا ان اجزاء الكل لا يجب اقدم في الوجود من الممكن  
وغير ذلك فلا يلزم تقدم الكل على الآخر فيلزم تقدم كل منها على نفسه وانت تعلم فافيه اما اول فلان ما ذكره امامنا في  
الجزء التركيبي ولا يتيسر في البيان في اجزاء التحليل كما لا يخفى واما ثانيا فلان تقدم اجسام على الكل من حيث الوجود متاخره  
من حيث الاسكان كما ان تقدم الكل على اجسامه ههنا من حيث الوجود متاخره من حيث الاسكان لا ريب في ذلك



الشارح في البطلان تلك الأجزاء في غاية التنازه أو محصلها ان الأجزاء المقدارية اجزاء تحليلية ليست بموجودة بالفعل بل هي  
 موجودة بالقوة يعني ان منشأها متزاها موجودة فهي ليست بموجودة ولا موجودة بوجودها وبيتنازها كما لا يمكن كونها  
 واجبة أو الواجب ايته على الفعلية المحسنة بحسب التقدير والوجود المتنازه عما عداه فعلي تقدير كونها واجبات لم يترق اجزائها  
 تنجاسا شيئا من انه لا يتم كون الواجب غير موجود بالفعل بل بالقوة وعلى تقدير كونها ممكنات يلزم ان يخالف اجزاء المقداري  
 كذا في رتبة دليله تحليل الواجب الى ممكنات سرقة واما ان يقال ان قوله فانه لا دخل له ان اراد به ان اطلاق الأجزاء  
 لا يدل في اثبات بطلان الواجب تعالى ولا يخفى سقاة اذ الحق ودهنا اثبات بمسألة تعالى ومنها خارجا بجهة انه لا يخل  
 الا انه ماسم الى امر عقلي ولا الى امور خارجية بجهة مشابهة وهو العبر عنه بالاسم يعمهم كما صرح بالشيء في الاشارات ولا يتأتى ذلك الا على  
 تقدير البطلان الاجزاء المتعدية ايها كما في الشارح وان اراد ان مقتضى المقصود هنا البطلان الاجزاء الحقيقية لتعالى والاجزاء المقدارية  
 ليست اجزاء حقيقية لاشي بل اطلاق الاجزاء عليها بحسب من المساخنة كما هو لها بكونها حقيقة ما عرفت ان الاجزاء الحقيقية هي اجزائها  
 حقيقية لاشي بل اطلاق الاجزاء عليها بحسب من المساخنة كما صرح به المتن مع ان المقصود بالاجزاء تلك الاجزاء التي لم تكن موجودة  
 به الا في تلك المراتب التي لا يثبت في الاطلاق الاجزاء مطلقا وان كانت مقاديرها غير على ان الاجزاء التحليلية هي التي  
 اجزاء التحليلية بتبديل وهي اجزاء حقيقية واما هنا فما كان قولنا ان كلام المقصود في غاية المخافة والرخاوة اذ لو كان المقصود  
 البطلان الاجزاء مطلقا ساكنات تركيبة تحليلية فكلام المقصود واراد على تحقيق دون المساخنة والتحليل اذ التحقيق ان الواجب  
 ما لا يبيد يعني انه لا يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا ولا يلزم من كون الاجزاء التحليلية اجزاء على سبيل المساخنة ان يكون  
 الكلام بطلان تعالى الواجب تعالى كذا في قوله كما توهمه واما ما سادس فلان قوله على ان تلك الاجزاء هي عجيبة جدا اذ على تقدير بطلان  
 الاجزاء المقدارية لتعالى يبطل كونه جنبا قطعا اذ لو كان جنبا لكان اجزاء مقدارية ضرورة ان كونه لا يخلو عن صحة فرض الانقسام  
 الى تلك الاجزاء في مرتبة من المراتب واللام يمكن جنبا بل يكون اما جوهرا فردا او جوهرا مفارغا لكن لا يمكن ان يكون له اجزاء  
 مقدارية فلما يمكن ان يكون جنبا فكونه جنبا انما يبطل باطل تلك الاجزاء واما ما سادس فلان كونه تعالى جنبا مستلزما لكونه  
 ممكنا وقد اقره نفسه ان كون سبحانه ممكنا محالا فكونه تعالى جنبا ايقض محال فبطل كونه تعالى جنبا بالبرهان وبهذا ظهر ان  
 قوله على ان تلك الاجزاء ساكنة من قبيل الهذيان واما هنا فلما افيد ان المقصود به هنا اثبات بمسألة تعالى يعني انه  
 ليس له اجزاء اصلا سواء كان مقدريا او غير مقدري اذ قول المقصود لا يحتمل معنيين الاول انه لا حله بالمعنى المطلق المستحق  
 الثاني انه لا حله بالمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد في النهاية ونفي السحر بالعينين متفرع على نفي الاجزاء مطلقا اذ نفي السحر  
 بالمعنى المطلق متفرع على نفي الاجزاء عند نفي الحد في النهاية متفرع على نفي الاجزاء المقدارية الذي هو احد معاني الباطنة







ودرم قیاسیه و الان حصول الشیء فی الزمان عبارة عن حصول صورة منه فيه واما تصور تبدل الوجود مع انحفاظ المبدأ فی  
 لا یکن فیما وجوده نفس جہتیہ والا یلزم کون الوجود اختارقی و هو اذ ہنیاء و هو محال و اما کہ ذاتہ تعالیٰ غیر معلومہ لغيرہ بالعلم  
 فایم متفق علیہ لانه ہنایہ غیر جہتیہ فی خبرہ و المعلوم عند العالم بل کل شیء حاضر عندہ علامۃ العلولۃ الا ان المصدر الشیء  
 قال فی کتابہ اذا لا انفار و غیرہ ان حقیقۃ الواجب تعالیٰ وان لم تکن معلومۃ لہ بالشہادۃ المحسوسۃ علی سبیل الکشفۃ الا ان  
 الجہتیۃ معلومۃ مشہودۃ للمکائنات باحضور الاثراتی اذ لکل احد ان اشیاء ہذا تاحق علی قدر ما یکن للذات ان اشیاء  
 المنفصل فاکل من المکائنات ان یقال ذات الوجود اتفق الجبر عن الاحیان والاحیاء واجبات علی قدر ما یصل لہ من تجلی  
 ذاتہ المقاربتہ بقدر وعاء الوجودی و یجزم عنہ بقدر ضعف تصورہ عن الاحاطہ بل یعدہ من منبع الوجود من قبل مقارنتہ القو  
 والاعدام النجیل و منع من قبل تعالیٰ فانہ اشہد تورہ النافذ و عدم تنافی وجودہ و حتمہ بل لکل احد من کل احد و یقن ان بالکام  
 شہدی و تجزیہ کونہ تعالیٰ معلوما باحضور الاثراتی و مشہود الکل احد بقدر ما یفاض علیہ مستلزم کون ذاتہ تعالیٰ معلومۃ  
 کما ہا ان المشہود بالشہود والوجودی والمعلوم بالوجود الاثراتی لیس الانفص حقیقۃ البیضاء لا وجہا من وجہہ و کون  
 ذاتہ تعالیٰ مدرکہ بوجہا باطلۃ اما اذ المذاک والاشاہة فافسدة عن البلوغ الی کتہ ذاتہ والذمعل الی کم کبریانہ فلا ین  
 للمکائنات شہادۃ باحتمالہ ان المعلوم بالذہور والاشاہة لا یكون الا مالہ وجود نسبی للعالم یعنی ان وجودہ من تیشہ کون  
 معلومہ بوجہہ وجودہ للعالم و ہذا الذہور الوجودی لیکون الاحوال والعرض بالقیاس الی المحل والموضوع والمعلوم بالاشاہة  
 الی العالم والواجب سجدانہ برمی عنہما فلا یكون ذاتہ سجدانہ معلومۃ لغيرہ بالعلم المحسوسی ثم ان الشاہج ذہب الی ان ہو  
 لا یکن عبارة عن وجہ والواجب برمی انتسابہ الی ذات الوجود اتفق الواجب لذاتہ وارتباطہ وان العلم عبارة عن نفس  
 الوجود الجبر و علی ہذا ادراک کل شیء عبات عن ادراک ذات الواجب سجدانہ لان المدرک فی کل ادراک لیس الا نحو وجود الشیء  
 و اما کونہ صلیق الوجود مطلقا عندہ المنفس ذاتہ المقدستہ وارتباطہ وانتسابہ الیہ فادراک کل شیء عبارة عن ادراک  
 ذاتہ الواجب سجدانہ و حضور ذلک الشیء عند المدرک علی الوجہ الذی یسبیلہ و ہو موجودیتہ ونحو وجودہ و ہذا لا یکن الا علم  
 معرفتہ قلیلہ بذاتہ لان ذاتہ بذاتہ متنی سلسلۃ المکائنات وغایتہ جمیع التعلقات والتعلق والارتباط لہما کان مقتو  
 لوجود کل موجود و العلم عبارة عن وجود الشیء بخبرنا عن المادۃ ونحو اشہا فلا محالۃ کل من ادراک شہا بامی ادراک کالہ  
 فقادرک الباری عز وجل و باحتمالہما کان وجود المکمن ہو جہتیہ وجود الواجب لیکون علم المکمن ہو جہتیہ علم الواجب فہو  
 ان لہ عبارة عن الوجود والجبر والواجب سجدانہ لیکون المکمن الیہ کما لہ تعالیٰ بکونہ فان صدق العالمیۃ  
 ریح فی الماکن نفس ذاتہ تعالیٰ بلا شرط و اذہ قائل و اعلم ان جمیع التشکلین قد جوزوا ان یکون حقیقۃ ذاتہ الی معلومۃ للذہور و لفتت





آثارها يقال فلا يكون لنفس الذات كافيته في تعيين انتزاع الصفات وترتيب آثارها فافهم **قول**ه ان اول التسميات التي كان  
 ذات الواجب سبحانه بنفس ذاته بلا زيادة احرارا عليها مصداقا للموجودية الخارجية وفشارا لانتمزاجها بكون ذاتها بخانه  
 حيثما كانت مصداقا للموجودية الخارجية وفشارا لانتمزاجها بالانتزاع الشئ عن ذاته واما حيثما كانت بنفسها ذاتها  
 نحو من انتزاع الوجود في نفسه من ظروف التقرر فان التقرر الشئ وجوده لا يمكن ان يكون بالذات بل بالذات من حيث هو  
 ان تسم ذاته تعالى في الذين يكون من حيث انتزاعها وجوده وهنئة موجودة خارجية فيستكمل بها في استمالي الايات  
 واقعة في الايمان وبها هي موجودة لوجود ظلي موجودة لوجود حقيقي ان الوجود الظلي والوجود الاصيل في ذاتها فاما ان  
 انتزاع الوجود فلا يمكن ان يكون الوجود الظلي بما هو مكمل له وجودا حقيقيا متعة في الوجود ان ذاته ان وجوده لا يتغير  
 فيستحيل ان يوجد في الذين قال بعض اقطار كلام المذاهب انتمزاجه في نفسه ان لا يمنع له ان الوجود وعينا شئ من الموجودات وال  
 ان بعض المذاهب ذات الواجب تعالى بنفسه في انتزاعه مصداق تحمل في ذاته الصفات من الوجودية في ذاته  
 بخلاف الكائنات والعينية بهذا المعنى لا ياتي مصداق ذاته الواجب تعالى في الذين بان يكون له وجوده في الظلي في الوجود  
 ذاته تعالى في ذاته فانه لم يثبت ان ذاته تعالى مصداق كل الوجود مطلقا فالتام كان اذ احياها فانهم  
 قد كملوا بانتزاع الوجود الظلي وما ثبت هو ان تعالى في الخارج بنفسه مصداق كل الوجود بمعنى الوجود في الوجود  
 تعالى في كسبه الواقع ومن الدهر من يرى بنفسه نظر الى ذاته من غير ان يكون له ما يابى في الوجود ولا في ذاته  
 اذ كان له وجود في الذين ولم يكن انتزاع الوجود انتزاعا حقيقيا من ذاته كونه في الذين فان قيامه بنفسه في الوجود  
 الوجود الخارجي لان كونه في الذين لا يوجب انتزاعه انتزاعا حقيقيا من الواقع في الخارج ذاته فانه مصداق كل الوجود  
 من دون توقف على شرط او سبب ولم يثبت من العينية الا بالذات القدر وانتزاعه انما هو انتزاعا حقيقيا في الوجود  
 اوله فان ذات الواجب سبحانه بنفس ذاته مصداق لوجوده في الوجود وضرورة التقرر في ذاته التي يكون بنفسها  
 بلا زيادة احرارا عليها مصداقا للموجودية الخارجية وفشارا لانتمزاجها بالانتزاع الشئ عن ذاته واما حيثما كانت بنفسها ذاتها  
 يكون عرضا مالا فيه فيكون محتاجا اليه فلا يمكن ان يكتفي بنفس ذاته مصداقا للموجودية الخارجية وفشارا لانتمزاجها  
 نظره انه لو قرر الليل على انتمزاجه معقول كونه تعالى في الذين بان ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق لوجوده في الوجود  
 التقرر فلو جعلت في الذين يكون بين مصداقها في الذين انتزاعها مصداقا للموجودية الخارجية وفشارا لانتمزاجها  
 السامع في الذين لا يمكن ان يكون مصداقا للموجودية الخارجية وفشارا لانتمزاجها بالانتزاع الشئ عن ذاته واما حيثما كانت بنفسها ذاتها  
 والاثان فانه اذا كان ذات الواجب سبحانه بنفس ذاته بلا زيادة احرارا عليها مصداقا للموجودية الخارجية وفشارا لانتمزاجها

ونشأ لا تتراعى بلا مصلية خصوصية الادعية والظروف فكل تقدير وجوده في الزمن ايضاً يكون مصداقاً له ومصححاً لانتشار  
 فتكون من حيث هي في الزمن وجوده في الخارج واما ثالثاً فلان قوله والعينية بهذا المعنى آه في غاية السخافة لان عينية الوجود  
 له تعالى بمعنى كون نفس ذاته مصداقاً لكل الوجود الخارجي ونشأ لا تتراعى في حصول ذاته تعالى في الزمن قولها  
 او لو حصل ذاته تعالى في الزمن فلا بد ان يكون مصداقاً لكل الوجود الخارجي فتكون بما هي في الزمن مصداقاً لكل الوجود  
 الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية كما بينه الشارح ولا يمكن ان يكون ذاته حاصله في الزمن معرأة  
 عن الوجود الخارجي اذ مصداق الوجود الخارجي نفس ذاته تعالى بلا امر زائد عليها عارض لها فتعبر بها عن الوجود الخارجي (ولما  
 تعبر بها عن نفس حقيقتها فتكون وجوده تعالى في الزمن مصداقاً لنفس حقيقة واما ربنا فلان قوله بان يكون له وجود حقيقي آه  
 لا معنى له اصلاً لان الواجب بالابدان يكون مصداقاً لوجوب الوجود وضرورة التقرر بنفسه في الله واما هو مصداق لوجوب الوجود  
 وضرورة التقرر بنفسه في الله يستحيل ان يوجد بوجوده في الوجود الظلي وجود يحتاج الى الموضوع فيستحيل ان يكون ما هو  
 مصداق للوجود المتساكك الضروري موجود الوجود محتاج الى الموضوع والا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة واجبة  
 وبوضاً واجبة الواجب الذاتي مع العينية لا يلحق بان يتصوره من لم يسم من احد واما خامساً فلان قوله فانه لم يثبت  
 في غاية الوهن لانه اذا ثبت ان ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق لوجوب الوجود والوجود الذاتي وجوداً ظلي يحتاج الى الزمن ليعتد  
 ثبت ان ذاته تعالى يستحيل ان يوجد بوجوده في الموضوع الى الموضوع والظلي المحتاج الى الموضوع الذي  
 هو الزمن لا يمكن ان يكون واجبة بالذات ولا معنى لتجزيته في الوجود في الزمن لعدم ثبوت كونه مصداقاً لكل الوجود  
 مصداقاً ظلياً كان او اصيلياً اذ ما يلزم من عدم ثبوت كونه مصداقاً لكل الوجود مطلقاً ظلياً كان او اصيلياً وثبت ان ذاته  
 بنفس ذاته مصداق لكل الوجود بمعنى ان صدق الوجود عليه تعالى في كبد الواقع وقتن الدهر ضروري بنفسه هو ان يكون  
 ذاته تعالى موجوداً بالوجود الظلي اصلاً اذ الموجود بالوجود الظلي يكون منسحقاً الى الموضوع واما ثانياً اذ ثبت ان ذاته تعالى  
 بنفس ذاته في الخارج مصداق لكل الوجود بمعنى ان صدق الموجود عليه في كبد الواقع وقتن الدهر ضروري بنفسه لفظاً الى  
 ذاته فتثبت ان ذاته تعالى حيثما تحقق تكون مصداقاً للموجود المتساكك الضروري اعني وجوب الوجود بنفسه فلا يمكن ان  
 توجد في الزمن اصلاً واللام كمن ذاته تعالى بنفس ذاته مصداقاً لكل المعنى المذكور بل يكون ذاته سبحانه في بعض اشجار  
 التقرر والوجود محتاجاً الى الموضوع فلا تكون واجبة واما سادساً فلان قوله لان كونه في الزمن لا يلزم ان يتقرر  
 الخارجي في غاية الوهن والسقوط لانه اذا ثبت ان مصداق الوجود الخارجي بنفس ذاته بلا زيادة امره ان الوجود  
 انما هي ليس من جهة زائدة على ذاته عارضة لها ثبت انه لا يمكن ان يحصل ذاته تعالى في الزمن اصلاً اذ لو حصلت



الاستحالة في الواجب تعالى فافهم قوله وكذا بما هو حاصل في الاعيان آه قال في الحاشية هذا سبني على ان جميع صفات  
 كمالها الصانع تعالى يدعي ذاته فلو كان الوجود في الازمن كان مصداقاً لنفسه انه على ما برهن عليه في الحكمة في موضعه فيكون  
 بما هو في الاعيان لا في الاعيان انتهت والاولى ان يقال لو حصل ذاته تعالى في الزمن كانت فيها صفات الحمول والحوال  
 عبارة عن نحو الوجود ومصادق الوجود نفس ذات الباري تعالى فتكون ذاته بجانبة نفس انه مصداق الوجود المحتل الى  
 الموضوع الذي هو الزمن فيلزم افتقار ذاته سبحانه الى الزمن شيئاً كانت فتكون بما هي في الخارج ايضاً فمقتضى الموضوع  
 الذي هو الزمن فمع منافاة للوجوب الذاتي تكون بما هي في الاعيان لا في الاعيان فاقبل قوله ولان ما هو في الزمن  
 آه يعني ان حصول الشيء في الزمن اما ان يكون بارتفاعه عن الخارج وبغير مقتضى زمانه فيحصل او مع بقائه فيه فلا بد  
 من ان يكون له هيئة مشتركة بين الوجود الخارجي والذمني اذ لا يمكن ان يكون الوجود الخارجي بعينه وجوداً في الزمن وهذا  
 لا يمكن الا على تقدير كون الوجود والتشخص زمانين على الهيئة والوجود والتشخص في الواجب عين حقيقة وليس له هيئة كلية  
 تحمل وجودين تشخصين احدهما خارجي والاخر ذمني وادور على بعض المحصلين من انكار كلام المصنف بان معنى الهيئة التشخص في الواجب  
 تعالى هو انه حقيقة بسيطة متناهية لها عدد بانها نفس حقيقة العقل الى هيئة كلية وتشخص زمانه على تلك الهيئة كمالها  
 التشخصات الاسكانية عقلاً متناهية متناهية لانها لا يخلها العقل الى معنى مشترك وضمن زمانه على تلك الهيئة شيئا وظاهر ان كونه  
 حقيقة متناهية بنفسها لا يوجب ان لا يوجد في الزمن لا تشخص تشخص الحاصل من قبل الوجود في الموضوع وان قيل لا يزم ان يكون لشي  
 واحد وثمانان وان يكون الشخص الواحد تشخصين يقال لجمال ان يكون لشي واحد تشخصان خارجيان او ذميين ويكون التشخص الواحد  
 تشخصين في ذميين او خارجيين والاستحالة في ان يكون الشخص الخارجي تشخص تشخص خارجي تشخص آخر ذمني فان تشخص الخارج  
 مغير عن الأشخاص الخارجية وعلى الاشخاص الذمينة اسما على الامر المتعارف لك تشخص تشخصه الذي لا يحصل له عند وجوده في الزمن  
 تشخصات ذمينة اخرى فاحصل له بالنسبة الى الاذن الاخر واجاب عنه عن الشرح بان تشخص لشيء عبارة كالتشخيص لا يتغير من حيث هو هو  
 جميع ما عداه فاحصل الشخص الخارجي متاخر عن جميع ما عداه فالتشخص الذي لا يتغير لا يتغير فليس تشخص لا يتغير لا يتغير عما عداه فيسلم  
 تشخيص الحاصل وانت تعلم ما فيه اما اولاً فلا بد قد ثبت في محله ان تشخص عن الوجود او صادق له وعلى هذا الاصل ما ذكره في  
 لان الشيء اذا حصل في الزمن يكون له وجود غير الوجود الخارجي فيكون له تشخص غير تشخص الخارجي واما ثانياً فلا يتم فيه حوا  
 ان الوجود في كل ظرف يساوق التشخص فيه فهو انما يتغير لا يتغير عما هو موجود في ذلك الطرف لا عما هو موجود في ظرف آخر  
 بناً على ما قالوا ان التغيرات المادية حاصلة في الحواس بانفسها وتشخص بها تشخصات زائدة متغيرة لا تشخصات  
 الخارجية فالتشخص الخارجي وكذا التشخص الذي في حواسهم انما يتغير لا يتغير عما هو موجود في الظرف الذي في تشخصه الا عما هو موجود



ما الزم كما لا يخفى على من له فهم سليم على انه لا معنى لكون الحقيقة المتنازعة بنفسها الواجبة لذاتها متشعبة بشخص زائد حاصل من قبل  
 الوجود في الموضوع لان المنفصل بالشخص الزائد الحاصل من قبل الوجود في الموضوع لا بد ان يكون محتاجا الى الموضوع بنفسه على ما تقدم عندهم  
 فلا يكون ما فرض متنازعا بنفسه واجبا لذاته متنازعا بنفسه اجبا لذاته **قوله** فنقل عن ارسطو انه قال الحق الذي في شرح العقائد العصفية ما يفتقر  
 بالكنية في واقع التحقيق بهم من قال بائنا كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاد <sup>سنة</sup> لمطلع على دليلهم على كذب ما قال ارسطو  
 في بحور المسائل ان كما يعترض العين عند التحقق في جرم الشمس فلكية وكذرة تنعما عن تمام البصار كما يعترض العقل عند التأمل  
 في غاية سيرة وحيث تنعما عن اكتمالها به وهو كما ترى كلام خطابي شعري اخته وانت قد وجدت الدلائل التي واثق على امتناع حصول  
 كنهه تعالى في الذهن على البسط وجب فلا حاجة الى الاعادة وحصل كلام المعلم الاول كما قيل ان الواجب تعالى مع كمال بوزره و  
 غاية ظهوره وكونه اقرب الى كل موجود من ذاته تجوب عن ادراك القوى الاستكافية فلا يمكن بغية التناهي تعالى وبشار ذلك لا يخفى  
 واختار غاية ظهوره وشدته نوره فحقيقة الاختيار هي حيشية الظهوره فهو انظر الاشياء وانبيها ومع ذلك هو انفس الاشياء علينا  
 وذلك لضعف عقولنا او غيرنا وكلاهما عن ادراك نوره فيعزل العقل من الكلال اذا نظر الى نوره تعالى بالحق عيننا بل العين انفسنا  
 اذا نظر الى نور الشمس فالظهور من قبله واختار من قبلنا والظاهر ان هذا كلام في غاية التناهي ليس في شائبة استنابة والاشياء  
 وما قال الشارح في الحاشية ان ههنا قياسين الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على كنهه  
 ولا جامع بينهما حتى يوجب اليقين ولو تم لدل على عدم وقوعه على امتناعه كما يظهر باو في تأمل انتهت فانما يريد لو كان المقصود  
 اثبات العقول بالمحسوس ولو كان المقصود تصوير العقول بالمحسوس كما هو الظاهر فلا دور ولا علم انه قد نقل عن الصوفية  
 قدس السراسر ان حقيقة تعالى هو الوجود المطلق من كل قيد واعتبار حتى الاطلاق وما يحيل في ذهننا متعبد بغيره وتبنا  
 فلا يكون ذاته تعالى معقولة وقرب منه ما قال الفارابي في تعليقاته الاول بسط غاية البساطة والتجوز منسبته الذاتية من  
 ان يلحقها بآلة وحلية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح بتات على وحدة وتجرد وكلك الوحدة التي توحدها بها ليست شيئا  
 يلحق ذاته بل هو معنى سلبى وكلك اللوازم التي يوصف بها يقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكلما سواه فانه  
 لا يمكن ان يتوهم بذلك التجرد انتهى ولا يخفى ان ما يحصل في الذهن لا يمكن ان يكون في غاية التجرد والتنزه بل لا بد وان  
 يكون مكتنفا بالعوارض الذاتية فلا يكون واجبا بالذات فافهم **قوله** واذا نبى لا فاعل آه قال في الحاشية بهذا الاحتمال غير  
 ظاهر ولا مناسب للسياق والسباق لكنا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر سئلة علم الواجب تعالى انتهت ووجه مسلك هذا  
 الاحتمال مع بعده ما نفى ان نفى العلم المحصول عنه تعالى نوع من تفهيمه فان القول بغيره الى القول بكونه محلا للمعاني  
 وينتزع عن الكمال في مرتبة الذات **قوله** فافهم **قوله** علم ان سئلة علم الواجب تعالى آه العلم ان شروحه من قدما <sup>سنة</sup>

نفوا كونه عالما بهم فرقان فرقة تزعم ان الواجب جلاله لا يعلم الا ما افادته اوصافه است انما فقه وعلى التقديرين يستحق  
نسبة بين العالم والعلوم والنسبة تستدعي المتغايرة بين الطرفين لانها لا تتحمل الا بين شيئين فلو كان الواجب  
سبحانه عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال واذا لم يكن عالما بذاته لم يكن عالما بشيء اسلا اذ لو علم شيئا  
لعلم كونه عالما بذلك الشيء ولو علم كونه عالما بذلك الشيء لعلم نفسه لانه يتضمنه لكن علمه غير محال والجواب ان علم الشيء بذاته  
لا يستدعي المتغاير بين العالم والمعلوم في المعاديق فالعالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه احد بنفس ولذا لا يتحقق في انما  
تعالى بل مع كونه احدى الذات والصفات ضرورة ان حيثية ذاته هي حيثية جميع صفاته وفرقة توجبها الذات بل العالم  
بغيره وان كان عالما بذاته واستدلوا عليه بان العلم عبارة عن الصورة المرتبطة في العالم فيلزم من حيثية العالم ان يعلم ما به  
تكثر الصور في الذات الاحدية والجواب ان علمه تعالى بالاشياء الوجودية على ارتدادها مودع باقية ليلزم التاكيد في ذات  
الاحدية بل يحكي حضور ذاتها لديه بذات العلم التفصيلي واما في العلم الاجمالي المخدم على الوجودات فمن ذاته ما اشار اليه بتفاوت  
الاشياء كما سيجي بيانه النشار اذ تعالى ثم من سواهم اتفقوا على كونه تعالى عالما بذاته وبغيره وادوا عليه بوجه  
منها ان افعاله تعالى متقنة حكمت ومن كان فعلا متقنا علمها فهو عالم فانه تعالى عالم بالاصغر فلان من غدا في الانا  
والانفس علم قطعا ان في خلق العناصر والافعال والاشياء والنبات والمعادن على التمام والتساقط من شأنها  
المنع ومنه انجب التدبير واثار الاتقان والاحكام ما يميز في القول والافهام والايهات فانها يلها الدفاتر والافلام على ان  
في الالهية والاشرف وعلم الآثار العلمية والسفلية وعلم نبيه ان والنبات واما الكبري ففقه وريته ويظهر عليه بان من ادى  
تأمله منا فمن الغافلين والاعمال على علمه معان به لغة علم بالذات ورة ان كاتبه عالم ومن سمع خطا لم يمتدحها بل بالانها  
علم بالضرورة ان قائله عالم وادور عليه بانه ان اريد بالاتقان والاحكام كون الفعل طابقا للمصلحة والمنفعة من حيث التو  
فهو غير مسلم اذ لا شيء من بانها لا اله الا الله ومكرهاته الالهية فمفسدة من وجبه يمكن كونه على وجه الكمال مراد عليه وان اريد  
كونه عالما بالعلمية من بين الوجود فلا مسلم ولا الله تعالى العلم اذ لا اثر لغيره من الموشر الا ويمكن ان يفتضح به سواء كان عالما  
بها او لا والله تعالى لا يكون له شعور اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه حتى يفهم فيه والجواب عنه على ما يستفاد  
من كلام الحق الطوسي وغيره من المتقين ان الله اجبر المنفعة ومطابقة المنفعة غالبا وعلى سبيل الكثرة وان القدرة  
والاشرف في ذلك اذ لا ريب ان ترتيب السموات والكلواكب لاسيما الشمس والقمر ومسيرها في فلكها على وجه يد بان تارة  
منها ان اخرى فيخلق به البحر والبر ووطية الهواء ويهيئ به كثرة الاذمار والامطار وشبهه البحر والفضاء النجم  
منها ان تارة والاصلاح الالهية ترتيبها بالواجب والمنفعة تتسبب بالمنفعة فالجواب عن ذلك القول في انما اراد ان ما ذكره الاله



عاقلة لذاته وذاته علمه مساواه والعلم بالعلم يستلزم العلم بالعلول فتأمل ومنها ان العلم كمال مطلق له وجوده من حيث  
هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيكون واجبا لانا الصغرى فلان معنى  
الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصا من وجه كما اذا وجب بغيره او تركها او جيبته او نحوها والعلم مع كونه كمالا  
لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة او اثر فالنفس علوما حضورية كيف فيها مجرد حضور العلم به وعدم غيبته عنها والاكبر  
فلان الكمال له من حيث هو غير ان يكون موجبا للنقص وكلما كان لك لا يمتنع على واجب الوجود وبما اضروري واما  
ان كلما لا يمتنع على واجب الوجود فهو واجب له فلان كلما لا يمتنع على واجب الوجود واما واجب له او ممكن له بالامكان الخاص  
لا سبيل الى الثاني اذ لو امكن شيء بالامكان الخاص كان فيه جهة الكانوية فيلزم التكثر وهو محال في الله كما ثبت في تكملة  
فمقتضى الاول وهو المطلوب قوله فذنبه من آه هذا مذنب انك ما نسى ذلك على نقل عنه بعض الفقهاء من المتأخرين  
ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدع الاول والصورة فيه شأنا بية والوجود في الراعي  
الا احد العقولين انا ان نقول ابداع ما في علمه واما ان نقول ابداع اشياء لا يعلمها وبما من القول المستشع وان قلنا  
ابدع ما في علمه فالصورة ان لية بازيلية وليس تنكسر ذاته بتلك المعلومات ولا يغير بتغيرها وهذا المذهب هو مقتضى الشيخ في كتبه  
قال في الاشارات الصور العقلية قد يميز بوجه بان ليست لها من الصور الخارجية كما كانت في صور قلة الحمار من الحمار وقد يميز  
ان يستقيم الصورة أولا الى القوة العاملة ثم يميز بها وجود من خارج مثل بالنقل شكلا ثم يميز بوجود واجب ان يكون  
ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ثم قال ولعلك تقول ان كانت العقولات لا تتحد بالاعتقال ولا  
بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يوقل كل شيء واحد اقل من مقابل منك كثره فنتقل الى ان كان  
لنقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقله لذاته ان يعقل الكثرة جارت الكثرة لازمة متانرة لا داخل في الذات معصية لها وجار  
العدم على كثره وكثرة الاوازم من الذات مبائة او غير مبائة لا منظم الوحدة والاول وجب له كثره لا ازم اضافية وغيره  
وكثرت سلوب وسبب في كثره الاسمار لكن لا تأثير لذلك في وحدانيته ذاته وقال في اظهار المعنى العقول قد يؤخذ  
الشيء الموجود كما موضح ان اخذنا عن الفلك بالرصد واخمس صورة العقول وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة  
عن الموجود بل بالعكس كما اننا تصور صورة نباته نختارها ثم تكون تلك الصورة المعقولة متكررة لا اعتنا بنا الى ان توجد  
فلا تكون وحدت عقلا ما ولكن عقلا ما فوجدت ونسب الكل الى الاول الواجب لذاته هو هذا فانه يعقل ذاته وما وجبه  
ذاته ويعلم من ذاته كيفية انخيه في الكل فتتبع صورته المعقولة صور الموجودات على نظام العقول عند الانسان ابقاء له اتباع  
القوة للنفسي والاستحسان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخيرة في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية لا يفتس منه الوجود

على الترتيب الذي يعقابه جزاً ونظماً ثم بعد الترويد بين احتمالات قال وان جعلت هذه المقولات اجزاء ذات عرض  
تكثر وان جعلتها لواحق ذات عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود ولملاصقة تمكن الوجود وان جعلتها  
مفارقة لكل ذات عرضت الصور لا فلاطونية وان جعلتها في عقل عرض ايضاً وذكرنا قبل هذا من المجال فينبغي لك ان  
تجد جيداً في التخلص عن هذه الاشياء فتستحفظ ان لا تذكر ذات تعالى ولا تنال ان تكون ذات مأخوذة مع اضافتها بمحنة  
الوجود فانها من حيث هي علة لوجود بل ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم انزولي عظيم بدأ وتعليم  
انه فرق بين ان يفيض عن اشئ صورة من شأنها ان لا تقل وان يفيض عن اشئ صورة معتلة من حيث معقولة بلازماً  
ويستعمل ان مبدء الفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدء الفيضان كل موجود من حيث هو معلول انتهى وهذا  
الكل صريح في ان علمه بالاشياء من حيث قيام صورها بذاته تعالى حيث اختار هذا الشق كما يدل عليه قوله ولا تنال آه الا ان تلك  
الصور ليست وحدت ففعلت بل غفلت فوجدت على قياس ادراك الامور التي نسبتها ثم توجد ما والفرق اننا نكوننا نصيب  
في الصاعية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انما شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلات تحريكه وبغير ذلك من التباين  
مادة المعقول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية غني عما سواه فيحصل ذاته وما يوجه ذاته وتعليم من ذاته كيفية اظهر  
في الكل فتتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة وقال في بعض مائة العلم انما يحصل الصور المعقولة وهي مثال  
للامر الخارجي وذلك مطرد في العلم التقويم للحادث وعلم البارئ تعالى فعلى مقدم على المعلوم الخارجي وصور المعلومات صالحة  
قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور عنده حاصلة في موضع آخر فانه يستلزم الذر والذرة وتوهم ان لا يكون علواً ولا  
اجزاء لذاته لانه يودي الى تكثر ذاته ولم يكن صوراً معاملة افلاطونية لما ابطالناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم  
بها لا يكون الا صوراً فليعلم يتعين الاحتمالات الا ان يكون في صقع الربوبية ثم قال فان لم تدرك حقيقة هذا فلا بأس لان العلم  
العلم اضيف من ذلك لا يكون الى ذلك الجنب تعالى مطع لا سيما في دائرة الضرور ولا يمتنع من نفسك شيئاً عجرت عنه الملائكة  
المقرعون الا انها المرسلون والاولياء العارفين فان اردت لمعة من ذلك فجا بد في خلواتك وفرع زوايا قلبك ليجد  
لك حادث تظهر من به هذا الكلام فاعلم ان مختار الشيخ ان علمه تغاسل بالاشياء عبارة عن صورها القائمة بذاته تعالى وتلك  
الصور ليست اجزاء لذاته الخفية ولا اموراً محصلة لها فهو ينفى الكثرة بحسب الاجزاء الكثرة بحسب الصفات ولا يلزم من كثرة  
صفاته كثرة في ذاته وهذا الوجه ما قال في الاشارات ان كثرة لوازمه لا تنظم الوحدة فكلماته في الاشارات والشفار وبعض  
مسألة مطابقة مثلاً ليس في احد لها خلاف ما في الاخرى فاعلم المحقق الدواني في شرح العقائد العصفية ان كلامه  
في الشفار مخالفت لما في الاشارات وانه رد في الشفار بين احتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يبين ان اتي

الاختلال بينهما الحق بمعنى على عدم رجوعه الى كلام الشيخ وعدم التماس فيه في التماس ثم انه قال المحقق ان في مشيئة الله تعالى  
 العينية ان خاصه مهاره الاشارات تشعري على علمه تعالى عما يعين الصور القائمة بذاته لكن يمتنع في الشك في غاية حيث قال في  
 يفضل الاشارة دفعه من غير ان يتصور في جوهره ووجهه حقيقة ذاته لصورها بل يفيض عنها بما هو مقولة وجوده الى بان  
 يكون عقلا من تلك الصور العينية من عقلية وانه تعقل ذاته وانه يبدل شئ فيقبل من ذاته كل شئ وانه تعلم ان قوله هو  
 يعقل الاشياء دفعه كلام في العقل ليس به الذي هو مبدأ العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله المبدأ والعقل والوجود في ذاته  
 اشياء هو العلم التفصيلي وسبب بيان انتشاره تعالى وليعلم انهم قد اعتدوا على ما يوجب ان يكون العقل في ذاته تعالى بواجب  
 منها انه يلزم على ذلك التفكير في شئ الواحد فاعلموا قائلوا ان واجب بان المراد بالقبول في قولهم الشئ الواحد لا يكون فاعلموا قائلوا  
 هو القبول الانفعالي وتفصيله ان القبول قد يطبق على الانفعال التقديري، قد يطبق على مطلق الاتصاف والتميز المعنى  
 الاول لا يجوز ان يكون فاعلموا خلاف القابل بالمعنى الثاني في ذاته يجوز ان يكون فاعلموا واللام في ليس ان لا معنى في ليس  
 يستعمل بل ما يستعمل ليس بل لا يتم منها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى موصوف فاعلموا حيث حقيقة غيرة انما في ذاته ليس بل لا يتم منها  
 انه بان تلك الصور العقلية ليست صفات كما ينبغي بل هي معلومات لذاته تعالى بعدتها بما لا لا ووجهها في ذاته في وثنية متناهية  
 عن ذاته وصفاته لذاته تعالى وان كانت محلا لتلك الصور العقلية كما ينبغي لا تصنف بها وهي ليست كما لا لا لذاته تعالى وليس  
 كمال الاول وعلوه ومجده بتعقله الاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء بمقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا يبرز من الحق  
 هي المقولات والحاصل ان الكمال الذاتي اعني ما يكمل به ذاته لا يجوز ان يكون فاعلموا انهم لا يلزم الاستكمال بالغير وانما  
 قيام الصفات الغير المكمل لذاته فلا بأس بتبنيها بذاته تعالى وفيه الصور ليست بكلمات لذاته تعالى بل بكمالاتها حيث يصار  
 عنها الصور وان توصف له وتصفاته بها وانت تعلم انه لا معنى لكون الذات محلا لا غرض من كونها غير متناهية بها ثم ان  
 بهما ان لا يلزم الانفعال التقديري لكن يلزم بالضرورة في وجهه الاقتران والقبول وكون الصور غيرة كلمات لذاته تعالى  
 مع انهم كونها علوها وان كانت محلا لا يفيهم عنها اصلا ومنها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى محلا لمراداته المتكثرة تعالى  
 الله عز وجل ذلك علوه كبره او اجيب عنه بان كان صدور الموجودات المتكثرة عن تعالى لا يمتنع في وجهه وبساطته لكونها ذاتا على  
 الترتيب العلي والمعالوي تلك المعلومات المتكثرة انما تعد رتبة على وجه التعلل بها الوحدة رتبة تميز وحليها وانما هو ان  
 في صور الموجودات الزام اتحاله مع الكثرة من الواحد حتى تثنى ما قال المصنف بل قد عودوا الزام كون تعالى مولا صفات بمعالوه  
 زام على ذاته تعالى مع انهم قد اتفقوا على ان لا يخرج كون تعالى فلا يشوب من ملوالاته ومنها انه يلزم ان لا يوجد شيئا من معلوماته  
 وعلمه بان ذاته بل هو هذا الامر كحاله في ما واجبه عنه بان لا يتبادر في ذلك من غير ان يقال ان الوجودات في صورها العلوية

حين الكمال الايقين بجنابه تعالى وفيه ان الابدان بتوسط العلم والارادة وان كان عين الكمال الايقين بجنابه تعالى لكن الابدان  
 بتوسط الصور والحالات في ذاته تعالى ليس عين الكمال الايقين بجنابه تعالى بل هو مستلزم لكونه تعالى غير كامل في حد ذاته لكون  
 الصور من تهمات العلم والارادة فافهم ومنها ما قال صاحب المطارحات ان القول بارتسام الصور في ذاته تعالى وضعت  
 مستلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وارتسامها في ذاته على الترتيب العكسي مستلزم لانفعالها عن الصور في الاولى لكونها اسبغية  
 الاستكمال ذاته تعالى بحصول الصورة الثانية واما ان تلك الصور كما لا شك في ذلك فان تلك الصور لكونها مكملات لا محالة  
 يكون حصولها له تعالى بالقوة لا بالفعل بالنظر الى روايتها فلهذا ذاته تعالى قوة الانفعال بها باعتبار ذواتها الممكنة ولا سيما في  
 ان كون ذاته تعالى بالقوة من جهة كانت نقص في زوال تلك القوة منها يكون بوجوه تلك الصور في ذاته تعالى فهو هو  
 كمال له ولا يزيل لنقص فهو كمال بكل صورة سابقة من تلك الصور بكلمة لذاته تعالى بحصول الصورة اللاحقة على ما في قوله تعالى  
 العلي فيلزم كونه تعالى منفعل في تحصيل كماله عن كماله مستكمله اجيب عنه اولاً بأنه منقوض بصدور الموجودات اختار جهة عنه لاجل  
 خلاصته الدليل فيه ورد بان العلم من الصفات الكمالية فيلزم استكمالها تعالى بالممكن على هذا التقدير قطعاً واما ان خلقها  
 به مناه المصدري الاثر اعني فلا استكمال في توقعه على امر آخر وان اريد به صدقاً ومثلاً لا انشراحه فهو ليس متوقفاً على صدور  
 المعقول فهو سبحانه تام القدرة وما به الخلق والابحار واما لا يصل اليه الفيض الى المعلول الثاني بلا واسطة اعني قبوله في الشئ  
 الكمال النقص في القدرة وثانها بان امكان المعلول في ذاته لا ينافي في ايجاب علته اياً ما فعلية تلك الصورة من جهة لها به  
 ووجهها منتهى على وجوبه ليس هناك قوة واصلاً لتلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى المبدأ الاعلى والافعال انما  
 يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول كما في علم النفس او فيقضي معقولاً به على ذاته من غير كفاي علوم المبادئ واما اذا كانت  
 المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم ايجات فلا يلزم الانفعال اصلاً فلا يلزم الاستكمال بالغير ويريدها في وجودها ان  
 الصور لما كانت مكملات في نفسها ولم تكن ثابته في مرتبة الذات وصارت تلك الصور مدار العلم والاكتشاف في الصفات  
 الكمالية له تعالى فلو كانت الاولى واسطة في الاتصاف بالثانية يلزم الاستكمال والانفعال بالممكن فلو كانت الثانية يلزم  
 على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بما انه صورة العقل الاول يحكيون واسطة في  
 صدور العقل الاول وفي صدور صورة العقل الثاني عن الواحد بجنابه تعالى فيلزم ان ايجاد عن الواحد بواسطة امر واحد  
 وهي صورة العقل الاول امران هما ذات العقل الاول وصورة العقل الثاني ولا يمكن ان يقال ان ذات العقل الاول  
 انما صدر عن الواحد من حيث ذاته لا بواسطة الصورة وصورت صورة العقل الثاني في ذاته بواسطة الصورة فلا يلزم  
 الثاني عن الواحد من جهة واحد بل من اثنين اذ يلزم على هذا ان لا يكون علم الواحد تعالى بالعقل الاول فلهذا

كما لا يخفى وفيه نظرين وجهين الاول ان صدور صورة العقل الثاني ليس بواسطة صورة العقل الاول بل بواسطة ذات  
العقل الاول فان وجود العقل الاول لما كان من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم بالاعلة والملازمة بينهما العلم بالمجمل  
واللائزم صار العلم بالعقل الاول اعني صورته متنازعا للعلم بالعقل الثاني اعني بصورته وانما يلزم صدور صورة العقل الثاني  
بواسطة صورة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل الاول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود  
العقل الاول والوجه الثاني من النظر انه يمكن ان يقال ان للصورة اعتبارين الاول اعتبارا نفسيا او باعتبار قبيح في نظر  
عن قبيحها بذاته تعالى وهي بهذا الاعتبار واسطة في وصول الفهم منه الى صورة الثانية والثاني اعتبارا ثانيا مابذاته تعالى  
وهي بهذا الاعتبار واسطة في ايجاد المعول الاول فافهم ومنها انه لو كان عليه تعالى بالاشياء حصول صورها في نفسه  
اما ان يكون تلك الصور لوازم ذهنية او خارجية او لوازم مع قطع النظر عن الوجودين لا سيما الى الاول والثالث اذ لا يشترط  
للاول ان يكون له وجود واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته الحقة والملازم الخارجية لا تكون الا متباينة  
فارجية لا صور اعلمية ذهنية ولا يخفى ما فيه اما اول تلكان فلا يرد الا بالافتقار الى العلم الواجب تعالى بل هو ووجهي الثانيين  
يكون العلم عبارة عن الصورة بالنظر الى سادتها ايضه ضرورة ان النقصان انفس بالصور انضمامي خارجي لان النفس لا تصنف  
بها في النفس الا انضمامي الخارجي يستدعي وجود الخارجيتين في الخارج وفيه كلام مستلح حاية انذارا من انما في  
ثانيها فلان حكم عقول الله تعالى حكم اللوازم الذهنية لانها الملازمة من حيث عقوله تعالى لذاته لا مطلقا وعقله لذاته وان كان عين  
ذاته لكن عقله لذاته يلزمه ان العقل الاشياء باعتبار ذاته يلزمه ذات الاشياء فذوات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته وتصورها  
الاشياء يلزمه باعتبار عقله لذاته فتكون الصور العقلية لوازم ذهنية كما لا يخفى ويعلم ان بعضهم وجه كلام القائلين بحصول الصور  
في ذاته تعالى بان حديث الصور تصورها في ذاته تعالى انما هو تفهيم كون ذاته تعالى علما بجميع الاشياء لغيره لا وجهين في غنا  
تعالى بها في صدور راي عنه عن علم ذلك لا سيما في حصول الصور في ذاته تعالى حقيقة متميزة بعضها عن بعض بل يخفى فيه كون  
ذاته تعالى بحيث لو اعتبر العقل وفصل ما شتمت به عليه بعنوان الوحدة من الوجودات المعه له فيحصل في العقل الصور المتكسرة  
المطلقة لتلك الوجودات حقيقة فخر وعن تلك الحقيقة المستندية لحصول الصور في العقل باعتبار ذلك حصول الصور  
في ذاته تعالى كما هو شائع في الاعتبارات فما يتم لكون ان المية البسيطة مركبة من الاجزاء العقلية ومعنى التركيب حصول  
الاجزاء في المركب وليس له الاجزاء العقلية كاجزاء النفس حصول حقيقة في المية البسيطة بل معه لها انما هو في العقل  
لما كان له في العقل بسبب ما اسقطه الا من يبين بما يتوهمه الاشياء وما به الاعتبار بها وهو لها في العقل حصول  
في الحقيقة والاشياء لا مركبة منها في العقل وكذا الحال في الاعتبارات التعريفية لغيرها وتكون ذات العالم بذاته باقية

المذكور فكيف في ذلك والاشياء عن علم واستدعاء سرور النظام شيئا من الحقيقة المذكورة ثم وكذا الاستدعاء تعالى بالمهيا  
 من حيث هي وبنيات ذلك فان كونه تعالى عالما لشي من شأنه ان يحلله العقل الى حقيقة وجوده في علمه تعالى بالمهية والوجود  
 معا وماذا يتصور مع كونه عالما لنفسه بما فهم وتنصيدها لهم في غاية السخافة اذ كون الذات الحقيقية شيئا على الوجودات المعلولة  
 انما لا يفهم شأه اصلا وكون تلك الوجودات متشعبة بعد التحليل يستلزم عدم علمه تعالى بخصوصية كل واحد من الوجودات  
 بل التحليل لو قيل لا مستأنفة في كون امر واحد بسيما شكل بغير علمها بخصوصيات امور كثيرة غير موجودة ولا متكررة بالفعل يقال  
 ثم اننا لم نعلم على هذا تميز المعاديات المحذرة يستلزم كون ذاته عالما بعلمها بخصوصيات الوجودات من دون حاجتنا الى تلك المعاديات  
 اعلم ان الحق الطوسي بعد ما اعتزل على الشيخ به من الوجود التي مر ذكرها قال في شرح الاشارات ولولا اني اشترطت على نفسي  
 في تدبر هذه المسائل ان لا اتعمد من لا ذكر ما اختاره فيها احد ومخالفاتنا لما اعتقده لبيت وجه انقضى عن هذه المضامين بياننا فيها  
 لكن ان شاء الله مع ذلك لا اجدر من نفسي بخصفة ان لا اشير في هذا الموضوع الى شيء من ذلك صلافا شيئا الى اشارة خفيفة يلوح الحق  
 شبه ان يفسر ذلك قول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو موجودا بصورة ذاتها او كما  
 ابيد من ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصاد التي بها هو موجودا وعبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة متصورة بالاشياء متصورة  
 التي بها درة عنك لا بانفرادك بل بشاركة من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغير ما بل كما تعقل تلك الشيء بها  
 لك انما لها الوجود بنفسها من غير ان يتصاغت بصورة فيك بل ربما يتصاغت اعتبارا لك المتعلقة بذاتك تلك الصورة فقط على  
 بدل التركيب اذ كان ذلك مع ما يصدر عنك بشاركة فيكون هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير  
 اشارة غير فيه لا تظن انك كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فلو حصلت تلك الصورة بغير اشياء غير المحلول فيك  
 حصل التعقل من غير حصول فيك ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء انما بله فاذ ان  
 المعلومات الذاتية للفاعل لذاته حاصله لمن غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه اذ التقدم  
 في افا قول فاعلم ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود لا في اعتبار المستبين على ما مر  
 وكنت ان عقله لذاته تلك العقله للمعلوم الاول فاذا حكمت بكون العاليتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود ومن شبر  
 تغاير فاحكم بكون المعلومات الينا اعني المعلوم الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فيكون كونه احد  
 بانيه الاول وكون الشئ في متغير فيه وكما حكمت بكون التغاير في العاليتين اعتبارا موصفا فاحكم بكون في المعلومات كذا فاذ  
 وهو المعلوم الاول هو نفس العقل الاول اياها من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك فمراما  
 فاننا انما نتناول العقل في غير ما حكمت به في حصوله وفيما هو في تعقل الاول اياها بولادته وجودا وهو علم الاول

الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر من تلك  
 الصور لا بصور غير بل ما عيان تلك الجواهر والصور ولك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يجزى عن علمه شيئا من غير لزوم  
 محال من المحالات المذكورة واورده عليه ولا بان كون الشيء عالميا يقتضي وجود ذلك الشيء مع العلم به وهو الاول في الخارج  
 ان كان لا وجود له فلو لا يربط الوجود والصلابة بالجوهر من الجوهر من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط يصح للعلم بل العلم  
 بالشيء يقتضي معرفة خصوصية ولا يجزى عن معرفة نسبة اخرى وان كانت او كذا من تلك النسبة وثانيا ما ان الشيء تعقل الواجب  
 صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر المستقلة وتعقل الواجب تلك الجواهر من تلك الصور المستقلة  
 كون علم الواجب تعالى لها متاخر عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور احوالها فيها وثالثا ما بان تمام صور الجزئيات المتأخر  
 في الجواهر المجردة لا يصح على اصول الفلاسفة ورابعا ما بان اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياها  
 فلا يكون صادرا بالاعتبار بل بالاحياء فافهم ولا تنزل قولنا اعتدوا ان علم الله تعالى انه علم ان قد تعقل من افلا  
 مطالعا للرأى استنادا معقرا ان الموجودات الطبيعية صور مجردة في عالم الابعاد غير كائنية ولا اثرية بل هي باقية ابا في صور  
 مسافرة عن المادة قائمة بالذات وان علم الله تعالى عبادة من تلك الصور القائمة بذاتها وتسمى تلك الصور بالمثل الا فاطونية واخرى  
 عايدة لابعاد المشائية تارة بان الصور والاشياء والنفسية والمائية والذرية والاشياء لو كانت قائمة بذاتها لكانت معلومة لشيء ما  
 يشتركها في الحقيقة في المحل فاذا انحصرت في من جزئياتها الى المحل فلهذا في نفسها استندت ما لم تكن قائمة عندها  
 بالحيث لا يجوز ان يتألف من اجزاء بالاعتبار الى المحل والاستغناء عنه واجاب عنه الشيخ المقتول في تلك الاشياء بانهم  
 قد اعترضتم بان صورة الجوهري تحصل في الذهن وهي عين حتى قائم ان الشيء له وجود في الاعيان ووجود في الازمان فان  
 حازن يحصل حقيقة الجوهري في الذهن وهي عين بازان يكون في العالم العقلي المبيات قائمة بانفسها ولو لم يتما في ذلك  
 العالم لا تقوم بذاتها فانها كمال غير بالوليس كمال المبيات العقلية كما ان مثال المبيات الخارجية عن الذهن  
 من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها لانها كمال وصف للذهن وليس لها من الاستقلال بالمبيات  
 الخارجية حتى تقوم بذاتها فانها لا يحكم الشيء في مثالها واورده عليه ادلا بان اختلاف احوال طبيعة له عينه بالاحوال الاحوال  
 متباينة في ذلك خلاف ما عليه افراد طبيعة جسمانية حيث انه يرجع ذلك الى الاختلاف بالنسبة لثاني ما بان الجواهر جاز على  
 ومع ذلك لا يتألف افراد الجوهري والعرضية بل انما يرسم الشيء ببقية في الذهن فيكون جوهرا ان بقية الجوهري  
 انما يثبت في وجوده في الاعيان ليس في موضوع اي هذه المبيات معقولة عن امره ووجوده في الازمان في موضوع وهذا  
 الجوهري لا يتألف يكون هذه المبيات في الذهن ليست بجهة واحدة ومبجى تحقيق الخارج في الشرائع تعالى وقال الله تعالى

في بعض كسبه ان كان يكون لهية واحدة انما من الكون واخر من الشخص والهوية بعضها اشد واخرى من بعض  
 في الوجود والهوية واكثر منه في الاتار المرتبة على تلك الحقيقة لك يجوز ان يكون اكل منها نحو من الوجود يكون في الكمال  
 بحيث لا يفتقر الى موضوع وانت تعلم ان كون هية واحدة في اتار الوجود وفرد من افراد الشخص اقوى واشد من سوا  
 على تقدير تسليمه لا يجب جواز كون هية واحدة مختلفة بالافتقار الى الموضوع وعدم الافتقار اليه اذا الافتقار الى الموضوع  
 انما يشترط نفس الذات كما تقرر عندكم فالذات التي تكون بنفس ذاتها وجوب حقيقتها منقضة الى الموضوع لا يمكن ان  
 تكون من غير هية عند في نحو من اتار الوجود والالم التي لاك الذات تلك الذات بل تنقلب الى حقيقة اخرى ولما لا يتخلل  
 بالذات والذات فاما يكون باقتدارا خارجا لثباتها وتبينها بالاشخصية وبالجملة نفس الهية لا يمكن ان يختلف بالقيام بالوجود  
 وعدم القيام به لان التفاوت في نفس معنى واحد غير متصور فافهم تارة بأنه يلزم على هذا استحالة تعالى بالغير اي بالامر  
 المنزه عن كل عين ذاته واكتسابه انما الى العلم الذي هو حقيقة كما لينة عن تلك الصورة وتارة بان معلومة تعالى لما كانت غير  
 من ذات هية يجب ان يكون صورها ايضا كك ضرورة صدور البعض بواسطة البعض واستنفاء صدور الكثير عن الواحد مع قطع  
 النظر عن ذلك الامور الغير المتناهية مرتبة مطلقة كما شبهه المحقق الدواني وغيره من المحققين فيلزم وجود الامور الغير المتناهية  
 مع الترتيب فيجري فيها برهان البطلان فاعلم انهم قد اولوا كلام افلاطون بوجه من التاويل فيها ما قال الفارابي في  
 كتاب الجمع بين الرايين بعد ما ذكر ان افلاطون قائل بان الموجودات صور مجردة في عالم لا كدورها بغيرها المثل الاكبرية ولما  
 لا تدرك ولا تفقد بل هي باقية وان التي تدرك وتفقد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة وان ارسطو قد منع على القائمين  
 بالمثل والصورة قد سجد ان ارسطو في كتابه في الربوبية المعروفة بأقول وجوبا ثبتت الصور الروحانية وتصح بانها موجودة  
 في عالم الربوبية فلما يتخلو هذه الاقوال ان اخذت على ظاهرها من احدى ثلث ظلال اما ان تكون ثلثة قطع واما ان يكون  
 بعضها لا ارسطو وبعضها ليس له واما ان يكون لها معان وتاويلات تتحقق بواطنها وان اختلفت ظهورها بغير مقتضى  
 عند ذلك وتقدم فاما لظن ارسطو مع براعته وتيقظه وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية انه يوافق نفسه  
 اعلم وانما هو العلم الربوبي فبعد مستنكر واما ان بعضها لا ارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا اذا اكتسب المناظرة بك  
 المشهور من ان لغيره بعضها انه منقول فبقي ان يكون لها تاويلات انما اكتشف عنها ارتفع الشك والجملة فنقول انما لما كان  
 الباري جل جلاله بالهية وذاته سبحانه بجميع اعاده وذلك له بنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انتميه و  
 ولا يشاكله في شيء ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بمن وضعه واطلاق لفظه فيه من هذه الالفاظ المتوالية عليه  
 فان من الواجب له ان يعلم ان تلك اللفظة تقع في شيء من اوصافه بمعنى بذاته من المعاني التي تتصوره

من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود وعلمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود ما دونه  
واذا قلنا انه حي علمنا مع ذلك انه حي بمعنى اشرف واعلى من الحي الذي يودونه وذلك الا انه في سائر جهاتهما يستحقان  
المسعة في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه يقول اقلطون واسطاطليس ومن ملك سبيها  
قلنا مع السهولة حيث فارقناه فقول لما كان الهامى وتقدس حيا من قبلها العالم بجميع ما فيه فيجب ان يكون له ما يشاء  
ايجاد في ذاته بل عن الاستبصار والفرقان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التغير والتبدل فما جوف في شدة تلك الازمنة  
باق غير واثق ولا متغير ولولم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجودات المادية الذي يوجد وعلى اى مثال فهو  
ما يفعله او يبديده اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل المراد لزم القول بان ما يورده انما يورده في ذاته على ان يفسد  
ولا ينفو عن عرض مقصود بارادة وهذا من اشنع الشذاعات فحلى هذا المعنى فينبى ان يعرف ويتصور اقل ويل التحكم فيها  
انتهى من الصور الالهية لانها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم وقد بين الحكيم اسطاطليس ما يلزم القائلين  
بوجود العالم انشيرة في كتبه في الطبيعيات وقد شنع المنكرون كلامه واقتوا به غاية الايمان وثنى ان يثبته  
في هذا الطريق الذي ذكرناه في الاقوال الاكبرية فانه يلزم النقص والاعمال في بنية ذلك واجماله شدة في هذا  
كلامه ومنها ما قال صاحب **الافق المبين** في بعض كتبه ان القول بالعبودية بما لا يورده من الموجودات الهامى كذا  
ولا تعاقب ولا تتجدد لها بالقياس الى القدوس اعني الثابت من كل جهة ولا يلزم ان الطبائع المرسلة ودرجات على  
الاطلاق ولك الاشخاص الجوهرية حانية ودرجات على الاطلاق والاشخاص المادية بحسب ما يتباين شخصيتها ان كانت  
بها هي متغيرة موجودة في الواقع مع قلع النظر من وقوعها في افق التميز والسيلان والنفوت والحق في الحد والمهنية  
بالقضية والبعدي كانت موجودة ودرية ثابتة وان كان وجودها في الوجود في الزمان في حدود معين مرتبة وان  
لو حلت بها هي شذوذة الوجود بخودها المتعلقة بالسابق والتلاحق كانت وجودا ثابتة متغيرة بالتحقيق والتجدي  
وهذا كما ان وجود الشيء في نفس الامر بوجوده في نفسه لا يتعمل العقل مع قلع النظر عن خصوصية الظهور والاعية  
وان التفرق ان كان ذلك عين حصوله في ظرف ما بخوصه فان الخصوصيات مافاة الاختيار في انكاسه راسا وكاسه لاسم  
العلية الارتسامية هي المعلومات باعتبار نسخ المبهمة في نفس الامر والعلم افسو لي باعتبار الخصوصية الارتسامية التي ينفذها  
في كلامه والشارح قد افقني اشرافى الحاشية حيث قال يمكن ان يقال الماد بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار وجودها  
عنه تعالى والاطلاق الصور على الاشياء باعتبار تصور السلي شايح عندهم وانما سميت بمجردة لعدم تغيرها في هذا الاعتبار واداد  
بتيامها بذاتها عدم قيامها بالذات تعالى انتهت وانت تعلم ان المردى عن اقلطون الذي اب الى انه يوجد في النوع من

من الماديات فردا إلى أيدي قابل للتقابلات لا تتركوا لا تفسد ما ذكره يدل على أن كل شئ من حيث الحضور عند الباري  
 تعالى باقي غير متغير وإن هذا من ذاك مع أن عدم تغير الماديات من حيث حضورها عند الباري تعالى لا يستلزم تغيرها  
 كما روي عن افلاطون على أنه لو كان المراد بالصور نفس تلك الاشياء لم يمكن القول بالعلم العقلي المتقدم على الاشياء ومع  
 ذلك كله هذا التوجيه مخالف لما أول الفارابي كلامه كما لا يخفى وقوله واراد بقياها آه دفع لما اورد على افلاطون من أن  
 بعض الصور اعراض فكيف تكون قائمة بذاتها وما وجه الدفع أن معنى قيام تلك الصور بذاتها عدم قيامها بذات الباري  
 تعالى فيجز أن تكون صور الاعراض قائمة بموضوعاتها غير قائمة بذاته تعالى ويمكن أن يقال يجوز أن يكون الشئ قائما  
 بالغير في عالم واقعا بنفسه في عالم آخر كما أن البحر قائم بنفسه في الخارج وقائم بغيره في الدارين فافهم ومنها ما قال  
 بعض الاعلام قه ان مقصود افلاطون ان العلم نفس ذاته تعالى فذاته مبدء الانكشاف لكن لما لم يعقل التميز لما لا يكون  
 له نوع من الشبوت ولم يكن هذا الشبوت حين كان العلم لان علمه فعله مقدم على وجودها قال بوجود تلك الصور وجودا ظليا  
 غير مرتب الاثار من غير قيامها بشئ ولم يدل دليل على وجوب القيام بالغير للموجود النطقي فمبدء الانكشاف امر واحد  
 بسيط فلا يلزم شئ من المحذورات وانت تعلم باخيه اما اول افلاطون القول بوجود تلك الصور وجودا ظليا من غير قيامها  
 بشئ مما لا يفهم معناه اذ لو كان الموجود النطقي غير قائم بشئ لكان قائما بنفسه فيكون موجودا اصليا والفرق بعدم ترتب  
 الاثار على الموجود النطقي وترتيبها على الموجود الاصلي بعد الاعتراف بكون الموجود النطقي غير قائم بشئ بل قائما بنفسه تحكم  
 محض واما حاصل ان القول بكون تلك الصور موجودات ظلية مع القول بكونها موجودات بالصور غير قائمة  
 بشئ مما لا معنى له اصلا واما ثانيا فلان علمه تعالى لما كان فعليا مقدما على الاشياء فلا بد ان يكون مقدما على وجود ذلك  
 الصور ولا يجرى القول بوجودها بالموجود النطقي اذ لا يخفى هذا النوع من الوجود يتعلق العلم والانكشاف ضرورية ان تلك  
 الصور ليست بوجودها في مرتبة ذاته الحقيقة فيلزم تميز الاشياء من دون وجودها ووجودها في تلكها لان تلك  
 الصور بنفسها عن ذاته موجودة بوجودات متغايرة متغايرة لذاته بعد مرتبة ذاته فلا يحصى عن الاشكال واما ثالثا  
 فلان هذا التوجيه مخالف لما حل الفارابي كلامه عليه فهو من قبيل توجيه القول بما لا يربطه قائله فافهم قوله  
 اقول تلك الصور آه هذا لا يراو مشترك الورود على اتباع المشايخ وعلى منتارا افلاطون وقرره الشارح في بعض  
 مواضعه بان تلك الصور متفترق ان تكون واجبة لذاتها كما هي في موضع فحي إمكانات فاضة منه تعالى فليضائها  
 ان كان بعلم سابق فبه العلم اما بالصور فينجز الكلام اليها حتى يتسلسل بنفس ذاته تعالى نفس ذاته تعالى كافيته في انكشاف  
 ما لا الصور فلا حاجة الى الوسيط الصور وان كان فيها ما لا بعلم سابق يلزم صدور تلك الصور بالارادة واختياره

بر وعينه قال بعض الاعلام قد علمت البارى تعالى من لوازم ذاته وهى مخلوقة بالاجاب لا بالاشتياؤ و بهذا  
 الصور لكونها دار العلم الذى هو من صفاته الكمالية اية مخلوقة بالاجاب ولا تتخلل فيه فان قلت انما هو من  
 كون البارى فاعلا موجبا بالنسبة الى البعض فليكن موجبا بالنسبة الى الكل من العالم لان الاجاب لم يبق انفسا قلته  
 ان الاجاب سبب في خلق العالم نقص فان اقصته العينية القوية تدل على ان صفاتها مختارة خلقها بالعلم والارادة  
 هذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيفية يجوز عاقل ان يصح اظهاره بهما مشبهة والفرق ان البارى عز وجل كماله و  
 من جملة كماله العلم والنقص شئيل لانه لا يستحيل ليس في قدرته واذا لم يكن النقص مقصورا لم يكن الكمال ايضا  
 مقصورا فلا يكون العلم حقا يكون من لوازمه مقصورا فغدا بان انه ليس يلزم سبق العلم بالصور عليها بل علمها سببا  
 انتهى وهذا لا يرد عليه وعلى التفسير المذكور في الشرح ان النتائج لم يعلن سببا سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لم تكن  
 مسبوبة بالعلم لم يكن الواجب سبحانه فاعلا لها بالاختيار والارادة ضرورة ان الفعل الاختصاصى لا بد فيه من سبق العلم  
 والارادة بل علم سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لم تكن مسبوبة بالعلم لزم تحريره عنه من كمال العلم في ذاته  
 الخاتمة والارادة والاختيار بالارادة والاختيار بالاختيار بالاختيار بالاختيار بالاختيار بالاختيار بالاختيار بالاختيار  
 من ان ان اراد يكون النقص سببا لان العلم سبب في العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 ان يكون مخلوقا لا بالاجاب ولا بالارادة بل بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 لذواتها وادراكها بذاتها الكمال على ذلك التفسير بكون العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 غير مسلم لا يتبع في نفسه فان كونه سببا في العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 لا يكون متعللا بالغير ومع ذلك لا يلزم سبب المقدرية عنه ولا عن مخالفه الذمى هو الكمال فان الاستدلال بالعلم بالعلم  
 بالعلم كذا هو او اقل من مقتضى قدرته الذاتية والارادة من المصداق التى هى مستوية بالذمى الموجودات التى هى واجبة  
 بالغير مقدره رقة له تعالى فهو الحكيم قد علمه تعالى انما هو من ذمى تعالى انما هو من ذمى تعالى انما هو من ذمى  
 الوجود فانما يصدر بواسطته عظمة له وبقوة الصور المعقولة فمن وجودها انفس مقولة لها لا فانها من الوجود ولا ترتبها  
 لاحد بها على الاخر فيكون عقلها لها ما هو الوجود باعنه فليس مستوفى بها بغير نفس وجودها عنه فاذا من ذمى هو وجوده  
 ومن ذمى هو مقتضى موجهه فكما ان وجود البارى تعالى ليس الانفس معقولة لذلك فالصور المعقولة يجب ان يكون  
 نفس وجودها عن عقلية لها والا ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات  
 كما انما هو في تلك المعقولة على الوجود غير النهائي فانه يجب ان يكون قد علمت اولادى وميتات او يكون انما وجدت في



علم سابق عليه لا يظهر علمه تعالى عندهم في الصور بل يقدرون عليها في العلم كما في بوعين ذاته وجودا فكل ما  
الذي هو مصدر العقولات المفصلة والمحصل ان العلم المقدم الذي بوعين الذات مستلزم اليقين في الصور العقلية  
التي هي من لوازم ذاته وبغيرها كانت في ايجاد الاشياء الاخر وبهذا يظهر الفرق بين الصور وذوات الصور فان علمه  
تعالى بالصور عين فيضها بعبارة فليعلم بذاته علم بها اذ هي لازمة لذاته تعالى وجودا وجودا معقولا وعلمه بالاشياء  
الاخر يتصلج الى علم سابق على وجودها فوجود الصور لما كان علما لم يقتصر الى علم آخر فلا يحتاج صدور الصور الى ان  
يكون مسبوقا بعلم آخر واما الاشياء الاخر فليس وجودها في انفسها نفس معقولة فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم بها  
ما يتفاد من كلامهم وتصرحاتهم والحق ان هذا الحكم محض لان القول بعدم سبق العلم على ايجاد الصور ان كان معناه  
ان العلم الاجمالي غير سابق عليه فهو خلاف مصرحاتهم وان كان معناه ان العلم التفصيلي غير سابق عليه وان كان  
مطلق العلم سابقا عليه فلا يهدى فيه ما فهم بعده وان كان معناه ان مطلق العلم غير سابق عليه فليعلم ان  
قبل ايجادها معالها الواجب سبحانه كما انه يرى ومنه ومن اجل حال الابدان ذلك هو منزه عنه قبل الابدان  
والا يلزم كون الصور محتاجة بالارادة وعناية والية القول بان الصور علم فلا يقتصر الى علم آخر سابق عليها فلو كانت  
للقول بان رتبته علم كما ليا بوعين ذاته المقدسة وهو العقل السبيل اذ على تقدير كون وجود الصور علما غير فاعلم  
ان علم آخر سابق عليه لا يكون له علم كما في بوعين ذاته المقدسة اذ وجود الصور ليس عين ذاته المقدسة كما لا يخفى فيكون  
للعلم الكمال السبيل الذي بوعين ذاته المقدسة وايضا الصور ممكنات كذوات الصور فلا وجه لكون ذوات الصور صادرة  
بعلم واردة سابقة كونه صادرة بلا علم واردة سابقة عليها فلا يكون علم الصور عين ايجادها كما ان علم ذواتها يقتصر  
عين ايجادها كما ان صدور الموجودات الخارجية بلا اعتبار سابق واردة متقدمة على حال كذا تلك صدور الصور بلا اعتبار  
سابق واردة متقدمة محال ولا وجه للفرق بينهما اصلا كما لا يخفى على المتأمل على ان الموجودات الخارجية قد ما دره  
تدريج فعلى تقدير كون العلم نفس الابدان في الصور العقلية في ذاته تعالى يجوز ان يكون العلم بالموجودات الخارجية ايضا  
نفس الابدان من غير حاجة الى الصور المرشدة في ذاته تعالى فتأمل لعله يقتضي الى الطول القدر قوله فتأمل لا سيما  
انه معني ان تلك الاشياء معلومة له تعالى فتثبت ان العلم التام بالعلم هو سبب العلم التام بالكل وما كان  
سببها علة للعالم من غير توسط امر ما بينه وبين ذاته تعالى وبوجهه سبحانه يعلم ذاته فحق بالعلم ان يكون فيكون الاشياء  
باسرها منكشفة عنه انكشافا تاما من غير توسط صورة خلاصة قوله فتأمل حقيقة العلم بالعلم ان تتيقن العلم به وجود  
بوجوده فقام بذاته وذلك الوجود يتصور على الخارج ثلثة اسباب وجودا في نفس ذاته العينية التي تستلزم في الوجود والفصل

قائما بذاته وجودا حقيقيا كوجود المعلول بحسب وجوده العيني لعلته وثانيها ان يكون ذلك الوجود وجودا حقيقيا لا حقيقيا  
 كوجوده استلزاما للمجرد لنفس ذاته ولا شك انه وجود حقيقي راجع الى كون ذات المجرد غير فاقدة لذاتها وثالثها وجودا حقيقيا  
 المجردا لتمام بذاته وقد اتفقوا على ان النسخين الاخيرين من الوجود يعني تحقق العلم المحصورى واما النسخ الاول فالظاهر  
 من كلمات الشيخ واتباعه انه غير كاف بل تحقيق علم العلة بالمعلول عند موقوف على قيام صورة المعلول بذاته العلة  
 قال الشيخ في التعليلات صور الموجودات مرتبة في ذات البارى تعالى اذ هي معلولات لها وعلية بها سبب وجودها و  
 على هذا العلم العلة بالمعلول ليس الا حقا وتليا لكن الشيخ المقتول قد صرح بكون هذا النسخ من العلم محصورا وقد تبين المحقق الطوسي  
 حيث قال في شرح الاشارات حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلول  
 الذي انبث له العاقل الفاعل لذاته حاصلة لمن غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالته فيها وسيجيء بسطر  
 الكلام فيه ان شاء الله تعالى **فصل** وماله وجب دال الشئ آه يعني ان مال العينية وجود الشئ نفسه بمعنى حضوره عند  
 نفسه وهذا المعنى لا يستدعي المعارضة بين الشئ والمادة فانه نقل ذواتنا وليس لكل منهما ذاتان ذات عاقلة  
 وذات معقولة بل لكل منها ذات واحدة فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل ببيسته  
 فثبت ان هذه الاضافات لا تستدعي المعارضة فما ظن ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المعارضة بين الشئ ونفسه ليس  
 بشئ لان العينية عبارة عن الوحدة وعدم الاثنيتية وهي لا تستدعي المعارضة وايضا يقال ذاتي ذاتك وهذه الاضافات  
 لا تستدعي المعارضة اصلا والابج وان يقال آله عدم غيبة الشئ عن نفسه فان ذات الشئ المجرد لا تغيب عن نفسها  
 وان لم تكن حاضرة عند نفسها والادراك والشعور وان كان امرأ شويتيا وعدم الغيبة امر عدمي لكن المقصود من هذا التفسير  
 ان الادراك ليس بامر زائد ويجوز تعريف الوجودى بامر سلبى على سبيل الرسم فانهم **فصل** وما يشهد به وسيله  
 علمه آه قال الشيخ في مقاله الثامنة من الآليات الشفارة في الفصل المعقود وفي انه تعالى تام بل فوق التمام  
 بعد ما بين ان واحب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه ان ذاته عقل وعاقل ومعقول  
 لان هناك اشياء متحركة وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا لا يقتضيه الاثنيان ان هذا  
 الشئ آخر هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر هو بل هو نوع  
 آخر من الخلق يوجب ذلك وبين ان من احوال ان يكون ما يتحرك هو ما يتحرك ولذلك لم يمنع ان يتصور فرق لهم عدد  
 ان في الاشياء محركات لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور الحركة والمتحرك يوجب ذلك  
 اذا كان المتحرك لا يوجب ان يكون شئ محركا بلا شرط انه آخر هو ولك المضاف بوجوب اثنيتهما الامر بالنفس استبينة



فلو كان كذا الشيء عاقلاً لكان كونه معقولاً نعم الذات التي عرض لها إحدى الصنفين بعينها قد عرفت لها المصنعة التي  
 هي الماكونة عظاماً التي كونه عاقلاً معقولاً فهو أظهر لنا نعرفت من الشيء انه عاقل لذاته معقول وان كنا نشك في  
 ان ذاته انما هي ميتة العقل او متعاقلة وذلك يدل على المتعاقلة واليضاح انما البرهان على ان العلم حالة انسانية  
 انما هو بكونها متعاقلة للذات نعم القوم لما اعتقدوا ان العقل موجود في كل شيء وعرفوا انه لا يمكن عند الذات من معرفة  
 ان شيء من عظام الارض هو ذلك الذات هو العقل وانما نحن نعتقد بينها انها حالة انسانية لا جرم حكماً بان الحاطية متعاقلة  
 للذات انما الحالة انما هي العقلية فلا بد من برهان على صحة ما افترناه فنقول ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والادراك  
 متعاقلة الادراك متعاقلة لذاته وبالعكس فلا يثبت احدهما الا بالآخر فثبت ان التالي بطل فالتقديم مشاكست ان ادراك الشيء  
 زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطلوبة لذاته للبرهان المشهور فهو ان امر غير مطابق لذاته وكذا  
 الامر المشهور المطابق ان كان له نسبة واهضاقة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاهل تلك النسبة فالعلم والادراك  
 والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن له نسبة ذلك الصيغة غير مطابق ولا ما وقع في المسئلة لم يثبت ذلك الشيء هو  
 فثبت ان ما كان قاطعاً على ان العلم حالة نسبية انتهى واذن تعلم ان هذا الكلام معطوف لا يربط الى طائل اما اوله فان  
 علمنا كونه في علم الفرق بين المفهوم والمصدق مع انه يجوز ان يكون المفهوم انما المتعاقلة مع رافق وانما  
 ان وجودها الهامى تعالى ووجوده ووحدة حقيقة واحدة وان تعددتها مغايرة وان كان في ذاتها انما هي ذات  
 مستندة ومع كونها معقولة اقربا الى الاسباب في الحقيقة واما ثانياً فلا بد ان يعلم على ما ذكر ان يكون حال المعاقلة للمعرفة  
 رافق الادراك والنبوة وذلك الشيء الى القول يكون الشيء ابداً بنفسه وانما المتعاقلة كما انه يجوز ان يكون شيء واحد قائماً  
 لذاته ومعتقلاً لذاته وبما يجوز ان يكون الشيء الواحد عاقلاً لذاته معقولاً لذاته بكونه لا يمكن ان يبينها انما هي  
 المصداق انما انما انما هي بكونها معقولة وذلك لا يقتضي كونها متعاقلة من مصداقها والتعاقلة في المفهوم انما هي  
 هو كونه في المصداق انما انما هي بكونها معقولة وذلك لا يقتضي كونها متعاقلة من المصداق التي تقتضي التعاقلة بكونها في مرتبة  
 واما ثانياً فلا بد ان يكون ادراك الشيء زائد على ذاته ان اراد ان مفهوم ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته فبطلان  
 ان التالي يعلم كذا المبدأ من مسلمة لكن التقديم غير ما هو المطلوب اذ المطلوب ان مصداق الادراك ومصداق الذات كونه  
 في ادراك الشيء لذاته واحد مع بعض بلا تعاقلة اصلاً وليس الغرض واحد مع بعض بلا تعاقلة اصلاً وليس الغرض ان مفهوم  
 الادراك يبين مفهوم الذات حتى يرد عليه ما قال وان اراد ان مصداق ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته فبطلان التالي  
 ثم واما رابعاً فلا بد ان يكون العلم عبارة عن الحالة النسبية بطرقاً كما سيظهر انما الله تعالى قوله تعالى انما الله اعلم

الشئ أنه لا ينتقل عن التقديرات حيث قال فيها مطابقا لما قال الشيخ في المبدء والمعاد الشئ إذا ما برده إلى نقله من  
 ناقضا فصارت متصورة المجرودة القائمة في محلها المفارق معقول العمل وعلمه فمما ظلك إذا تكرر بنفسه قام بانه ان ينتقل عن  
 ثبات المعقولة أم يصير معقول نفسه وعقل ذاته فتفكر ان الحرارة التي بها حارية النار ما است قائمة فيها إذا تكرر ذات  
 استأثرت عن كونها حرارة أم تكون حارة بنفسها وحرارة نفسها والله تعالى الشئ إذا تكرر وقام بنفسه حقيقة الموضوعية أم  
 يستوي وتخص صور الذات وصفيا بنفسه قال في الحاشية ذاتية آخر على ان وجود الشئ نفسه يمكنه لا كذا في له  
 بئين في منه ان وجود الشئ المجرد بطريق النائية التي مناظر الانكشاف وما كون الشئ الاول اعني وجود الشئ المجرد بطريق  
 المعقولة مناظرا لانكشاف فاشترنا اليه بقوله جملة الجازات آه لان وجود الذات للمعقولة لما كفى في الانكشاف فوجود  
 المعلول لعلته أولى ان يكفي لانه اقوى وانتم في الارتباط بكونه للوجود بينهما آخر هو وجود الشئ المجرد بطريق المصاحبة  
 في الوجود مع عدم الحجاب المانع للشهود من غير النائية والمعلولة كما في مشايخ المجرورات بعينها بعض وكذا النعوس  
 المناقضة للادراك وحضور المبرر عند الباصرة من هذا التفسير هذا ما ذهب اليه الاشرافيون والنفوس والنفوس باله والعلية  
 ما يتفق سبطا في الكلام انتهت انت تعلم ان في هذا الكلام هو ما من الاختلال الاول ان كون وجود المعلول لعلته  
 اقوى وانتم في الارتباط بكونه للوجود من وجود الذات للمعقولة لا على كون هذا الارتباط الاقوى كما في الانكشاف المجرد  
 ان يكون شئ العلم موقوف على التمام او لا كما هو من سبب المشايخ وسيجي بيان انتشاره تعالى الشئ في ان وجود  
 المجرد للمجرد بطريق المصاحبة في التحقيق لانتم ان كان لانكشاف الموضوعي حتى يكون علم المجرورات ابعثها بعض  
 حضورها بل هذا غير صحيح قلنا لانه يستلزم ان يكون علم المجرد والمعلول لعلته المجرودة حضورها ضرورة انه لا فرق بين  
 وجود المعلول للعلية وبين وجود العلوية للمعلول فيكون علم العقل الثاني مثلا لعلته الاول حضورها والى انكشافها بوساطة  
 العلم بحضورها اعني وجود المجرد للمجرد من غير حجاب مع ان ابلع المشايخ في الحقيقة الطوسي وغيره قد صرحوا بان البوار  
 العينية العقل باليس بمعلولات لها بمعلول صورها فيها فالعقل الثاني العقل الاول مثلا بعبء لصورته فيه  
 العقل الاول ليس بمعلول للعقل الثاني حتى يكون حاضرا عنده بعلاقة المعقولة وكذا العقل الثاني ليس بمعلول للعقل  
 الاول والثاني يحصل صورتهما فكيف يكون مجرودا وجودا للمجرد والمجرد بطريق المصاحبة كما في الانكشاف الموضوعي الشئ  
 ان ما ذكره من ان لعلته المشايخ والاشرافية جميعا اما لفظة لعلته المشايخ فاما لعلته المشايخ فاما لعلته المشايخ فاما لعلته المشايخ  
 حضورها لان الذات مع صفاته حاضرة عنده نفسها غير غائبة عنها ولا يكون من صفاته الحافل يكون عليه حضورها  
 فيهم لذا توجب الى ان علمه شجاعت بالمكانات حصولها واما الاشرافية فأنهم وان قالوا بكون علمه بعبء المعقولة فمقتضى

لكنهم لا يقولون بكون علم المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حضوريا بل قد صرح صاحب الاشراق في كنيته بكون علم  
 المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حصوليا وسيجي نقل كلامه ان شاء الله تعالى فليس مجرد المصاحبة بين مجردين مستلزما  
 لكون علم احدهما بالآخر حضوريا عنده اليقين نعم عدم الحجاب بين مجردين يستلزم ارتسام صورة احدهما في الآخر وقد صرح  
 صاحب الاشراق في كنيته بأن الحضور بقدر التسلط والادراك بقدر الحضور واذ التسلط للسافل على العالي فكيف  
 يكون ادراك السافل للعالي حضوريا واما النفوس المفارقة للابدان فغاية ما يمكن فيها ان يتقيد بالعوالي وليس علمها بالكلية  
 حضوريا اصلا الرابع ان قوله وحضور المبصر عند الباصرة من هذا القبيل في جز المنع بل في غير البطلان اذ لا ينبغي لكون المبصر  
 الذي هو شئ جهازي وذو وضع من قبيل المجردات التي هي برية عن المادة والوضع والمخاذاث فليس حضور المبصر عند  
 الباصرة من قبيل حضور مجرد وعند مجرد آخر الا ان يراد به الصورة الفاعلة من المبدء النعيا من على النفس فيتحقق بين النفس  
 وبين الصورة الفاعلة على ذاتها اضافة اشراقية وتحقيق الكلام فيه لا يلحق بهذه المقام فقد ظهر ان الخارج في اشراقية  
 قدر في الكلام على عوالمهم دون ان يتمكن في بواطنه **فقد** فان قلت يجوز انه انما لم يقل يجوز ان يتعقل تلك الصورة  
 بصورة اخرى اما لان كل صورة عقلية معروضة للكلية وان تخصصت بشئ وكثيرة ولا ذات العاقلة شخص خارجي واليه  
 شئ تعقل ذاته اتنا على وجه يمنع عن اشراكه فلا يمكن ان يكون هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية واما الحالة فهي صفة  
 شخصية قائمة بنفس شخصية ويحدث ان الصفة القائمة بالذات من الحالة فيه ايضا كلية كالصورة والاضافة الى الجزئي  
 لا يفيح في كليتها واما لان المصداق قد اطلوا كون العلم صورة مطابقة للمعالم وذو سبوا الى ان العلم عبارة عن الحالة  
 المتأخرة للصورة فما ذكره بنا على مذهبه فافهم **فقد** قلت آه محصلة ان علم تلك القوة نفسها لو كان بحالة ادراكية  
 زائدة عليها قائمة بها فلا يخلو اما ان يعلم تلك الحالة بحالة اخرى مثلها او يعلم نفس وجودها للقوة العاقلة على الاول يلزم  
 تسلسل الامثال بالفعل وعلى الثاني يكون مناط الاكتشاف في تعقلها تلك الحالة هو نفس وجودها فلا حاجة في  
 تعقلها لنفسها وتلك الصورة الى امر زائد اصلا بل يكفي نفس وجودها للاكتشاف ويرد عليه ما افيد ان العلم بالشئ يتوقف  
 على توجه النفس اليه فنحن ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم التسلسل لانا اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا  
 العلم بتلك الحالة التي هي العلم بمجر قيام علم الشئ بابل يتوقف العلم بذلك الشئ على ان يتوجه النفس توجهها مستانفا  
 الى ذلك فبذلك التوجه المستانف يحصل حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى  
 ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف على توجه مستانف آخر فمادت النفس متوجهة توجهها مستانفا نحو حالة فانه يتجدد  
 الحالات واذ انقطع توجه النفس انقطع مدونها فتوهم لزوم التسلسل بينها توهم بعيد ولعل الحق انه لو كان علم النفس بذاتها



منظما في حد نفسه في محل الخفاء بل في معرض البطلان ضرورة ان الوجود اخص ليس بواجب لذاته بل هو ممكن بحسب  
كسائر الممكنات فيكون غير خال عن شوب عدم وبإمكانه النور المحض انها هو الواجب سبحانه وغيره لا يتجاوز عن شوب عدم و  
ظلمة بوجه من الوجود ولو في الاعتبارات العقلية فالحالة والوجود اخص كلما هما شيان من هذه الجهة كما ان الحاصل في  
سهيان من هذه الجهة واما سبعا فلان قوتنا الحاقلة لا يجب انها ممكنة بمجولة فهي باكية في حد نفسها وباطالة في سببها  
ذاتها من جهة عدم الذي هو اصل الظلمة فكيف يمكن ان الاشياء تكون في حد ما اذا الاشياء انما تكون منكثرة فممكن ان يكون  
منها ما عن شوب عدم ظلمة على راسه وظاهر ان القوة اما قاتلة لبعضها كذا ذلك واصلها لا اصله قوي اجزاء  
نفس وجودها للوجود في الاشياء توضح ان العلم ما هو نفسا لا كسائر شئ في نفسه شئ وذلك بصفه له ليس به في نفسه  
عنه وذلك لا يكون الا بوجوده بالفعل لنفسه اذا ما بالقوة لا يوجد شئ ان لم يوجد في نفسه فيكون وجوده شئ ويحضر عنده وادركه  
موجودا لنفسه بل فيه ما عن المحل فكما هو له في ظاهر الامر فهو له با حقيقته من حيث وجوده له اذا مررت في الجواهر  
كان وجودها بالفعل كانت حاضرة عند انفسها بانفسها والقدر وس الحق في انفسها مراتبها العقلية فعلم تعالى لذاته بذاته  
والماديات وجوداتها لها فلا تشبه بذاتها واما المادة وان كان وجودها بانفسها بالفعل كان فعليتها في القوة  
والاستعداد وكانها استعداد وجودي يهتد بذاتها وقولتها وجودها في القوة على النظام العصور اليها فهي في رتبة انبائها  
جوهر ظاهرا في لا تشبه بذاتها فلا تشبه بغيرها فانتم العلم عن المادة والماديات وقس عليها حال الاعراض القائمة بالموضوعات  
فانما العلم من شأن القدر سيات تفكر لعله محتاج الى لطف القدر سيات انتهت انت تعلم ان كون وجود الماديات في العالمات  
لها كما يدل عليه قوله الماديات وجوداتها في حيز الخفاء بل في حيز البطلان لانهم المركب من المادة والوجود في حيز  
لما عطفها ذكره من كون وجود الماديات لها وبنائها ليصح في الامور الحادثة في المادة لا في الماديات وعلتها والعدم ان  
يقال ان الماديات كونهها متصلا كل بغير منها غائب عن البصر الا خلا حضور لذاتها عند ذواتها بل ذواتها ليس من  
ذواتها وتفصيله على ما قال بعض المتأخرين ان الوجود لا يقتضي الاستدلال في ذاته عن قبول الكثرة والفعالية في استعداد  
للا انفصال وليس لمن المتحصل الوجودي قدر يمكن ان يجمع اجزائه ولا من البقار لا يشمل اوله اخره ظاهره بظلمة وطبقة  
يغيب عن طاهره واوله يغيب آخره وبقدر اوله وهذا حسب الزمان وكل بعض فرقت منه فهو غائب عن بعض الآخر  
وكذا بعض بعض بعض بعض الآخر وهذا حسب المكان فكل واحد معدوم عن الكل واذا كانت وان غابته عن ذاته فكيف  
يكون انفسه حضوره عند فوجوه في جهالة والذاتية والشرقية والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والهيمنة  
وقوله واما المادة وان كان آه جواب ما قال الشيخ المقتول من عرضا على المشاهدة فيمكن الاشتراق كان عن المشاهدة كون



مفهوما وبالجملة مناط العاقلة بساطة الوجود لا بساطة المعنى والمفهوم والا يلزم ان يكون مفهوم الشيء ايضا عاقله لذاته  
 كونه الباطن من كل مفهوم وليس كذلك ومن ثم قيل وحدة الهيولى كوجودها ضعيفة جدا لكونها مجامعا لكثرة الصور معنى  
 بساطة الهيولى هو انها لو ازلت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن الصور التي تقوم وتخلصت بها كانت بحسب نفسها انها  
 جوهر فقط اى جوهرية اى شئ كانت من الصور هي شبيهة الوجود بالاجناس فانهم قائلون فاذن ميزان تصحيح العاقل  
 آه يعنى ان كل مجرّد عن المادة وغواشيها قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذمينة الكلية عالم بذاته لان ذاته حافظة له  
 غير طامية منه بخلاف القائم بغيره فانه وان كان مجردا تاما بنفسه او بغيره القوة العاقلة اياها من المادة ولما بهما او غيرهما  
 او ليس قائما بالذات لا يكون عاقل لذاته وبهذا ظهر ان مناط العاقلة مجموع امرين الاول كون الشئ قائما بالذات  
 لا بالمثل واخرية عن الاعراض مطلقا والثاني كونه مجردا بذاته عن المادة وغواشيها وبهذا اخرج من الماء بياضه  
 مطلقا وعمامة بغيره بعامل مع قطع النظر عن كونه جوهر او عرضا قائل وارقب كلامنا يتعلق بهذا المقام قوله  
 وميزان تصحيح العقولية آه اعلم ان شئ الموجود بالفعل الحاضر عند الذات المجردة لا بد ان يكون مجردا عن المادة  
 وغواشيها اما بذاته او بعامل عامل او الشئ الحاضر عند الذات المجردة لا يمكن ان يكون امرا منقسما ذوات وضع فظا  
 المعنوية كون المجرد حاضرا عند الذات المجردة فكما هو مجرد عن المادة وغواشيها وحاضر عند الذات المجردة فهو متقرب  
 بسبب كلام متعلق بهذا المقام ان الله تعالى فانتظره قوله فاشئ المقدس عن المادة آه لما كان حقيقة العقل  
 حصول مجرد وجود آخر بقيا به بكماني تعقل لنفسه لاعتقالاتها الاخرى ونحو ذلك في ادراكها لذاتها وكل مجرد قائم بذاته  
 فهو حاضره عند ذاته غير فاعدا اياها فانه من حيث انه يبعد في عليها انها مجرد حاصل للمجرد في معقوله ومن حيث انها مجردة من  
 لها مجرد في عاقلة فكل مجرد قائم بذاته عقل وعقل ومعقول واذا ثبت هذا ثبت ان تعالى عاقل لذاته وعالم لها لانه في  
 اعلى مراتب التجرد واقتصادا فيكون عقلا وعاقلا ومعقولا وبهذا كلام من وجوه منها ما قال الامام الرازي في السباحة  
 المشرفة ان لو كان علم المجرد بذاته نفس ذاته لكان بل من عقل مجرد عقل كونه عاقل لذاته وليس كذلك اذ اثبات لونه عاقل  
 لذاته يحتاج الى تجشم برهان ضروري ان اثبات علمه غير اثبات وجوده لا ترى ان من اثبت وجود الهامى تعالى بنحو  
 من البرهان لم يكف في اثبات علمه به بل يلزمه اقامة حجة اخرى واشار الشافعي الى جوابه بقوله فادركه لذاته آه هو  
 ان عاقلة المجرد لذاته عين وجوده لا عين جبهة فلا يلزم ان من عقل هو عين عقله عاقله لذاته الا فيما يكون وجوده عينه  
 كما لو اجاب تعالى لكن لما استحال ان السام حقيقة في ذم من الاذعان بالكن لا يلزم من عقلا اياه ان تعقل كونه عاقل  
 لذاته بل يحتاج الى استيفان بيان وبرهان قال الاستاذ العلامة ابى قده الكلام بغيره ومعجم فان العلم لما كان



فالأول من عقل ذاتها متعلما ساقا لذاتها وانت تعلم ان محصل السؤال ان عقل المجر ولو كان نفس ذاته لكان ادراك ذات  
 مستلزما لا ادراك كونه عاقلا لذاته بل ادراك ذاته ح عين ادراك كونه عاقلا لذاته والا لم يكن ادراك ذاته عين ذاته والجواب بان  
 ادراك ذاته عين وجوده لا يسل على القائم بذاته لا عين وجوده اعطى القائم بغيره فلا يكون المجر وحسب هذا النحو من الوجود مدركا  
 لذاته بغير مدرك بغيره مستلبي على السؤال اذ ليس محصل السؤال انه لو كان ادراك المجر وعين ذاته لكان مدركا لذاته في كل  
 نحو من انحاء وجوده حتى ينفص القول بان في هذا النحو من الوجود قائم بغيره لا بذاته حتى يكون مدركا لذاته بل محصل السؤال  
 ان ادراك المجر اما كان عين ذاته فكل من عقل ذاته فلا بد له من ان يعقل انه عاقل لذاته في نفس الامر وان لم يكن وجوده  
 بغير مدرك مستلبي لذاته بل عين محقوقة بغيره واعلم كلامه وجمالا احصله ومنها اننا نعلم بالضرورة ان كون الشيء عالما  
 بآثاره في العالم وان حال خارجي مغاير لنفس حقيقة فلا يكون احصاء نفس حقيقة العالم من حيث هي والا كانت ذات  
 من حيث هي محصاة في العالم فان كل شيء في نفسه هو وجود فلا بد في كون الشيء عالما بنفسه من امر آخر  
 غير نفس ذاته يكون مصداقا لعالمية فلا يكون علم المجر بذاته عين ذاته واجب بان نفس حقيقة الشيء بنفسه مصداق  
 كونه عالما بنفسه من غير انضمام شيء آخر اليه اصلا وصدق المفهومات المتعارضة على ذات واحدة لا يستدعي تنازعا لهذا  
 ولا يفتقر كثرتها في وحدة الذات الموصوفة غاية الامر ان يوجب تنازعا لاحتياجات هذا وقد بقي بعد جناباني زوايا المقام  
 سنة كراه انشار الله تعالى فيما سياتي من الكلام **قول** اذ هو وجود تحت آه يعني ان الواجب سبحانه وجود تحت قائم بذاته  
 دائمة لا يمتنع له اذ الية بل على غالبها على الامر المعقول مع تطلع النظر عن التخص والوجود وان كان قد يطلع الية  
 مابه الشيء هو وجود بالجملة الواجب سبحانه هو الوجود والبحت القائم بذاته المعنى عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة و  
 لما ثبت كونه تعالى في اعلى مراتب المجر كان عالما بذاته بنفس ذاته لا يذيله علمه بذاته على ذاته بل هو عين ذاته كما كان عين  
 وجوده ادم تنازعا لذاته والوجود دهنك ولذا قال الشيخ في **الهيئات المتفككة** واجب الوجود عقل محض لانه ذات  
 متفارقة عن المادة من كل وجه الى ان قال ان عقل وعاقل ومعقول لان هناك اشياء متشككة ثم قال فقد فهمت  
 انه نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل هذين الامرين  
 الا بتمايزان بجهة مجردة لذاته وان جهة مجردة ذاتها وهما تفريقا وتأخير في الالفاظ والفرص المحصل شيء واحد بالتمتع  
 فانه بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البسطة **قول** وجملة اجازات آه يعني انه قد ثبت ان ميزان العقلية  
 كون الشيء مجرد عن المادة وغواشيها قائما بذاته وميزان المعقولية وجود مجرد مجرد قائم بذاته اما بان يكون وجوده نفس  
 وجوده كما في علم تعالى بذاته وعلم المجر ذاتها بانها او بان يكون وجوده على وجه الاتصاف كما في علم المجر ذاتها بانها

الا انهما مائة اربان يكون معلولا مستندا اليه اما وجودا واما انهما من الربط اقوى واوكد من وجود النسبة للموصوف في  
 باب ان تعقل والموجودات الممكنات كلها مستندة الى المتقاني فهي رابطية الذات والوجود انقياس اليه تعالى فيكون  
 عليه تعالى بسلسلة الممكنات حضورا من غير توسط صورة ظلية لان اكتشاف ماله الصورة بواسطتها انما يكون بوجودها ولما  
 كان وجود ماله الصورة بنفسه يومية السادة عنه كان مكتشفة عنه اكتشافا حضوريا اقوى من الاكتشافات بتوسط الصورة  
 فلما يتكلم الى الصورة في بطل القول بالصورة الظلية في علمه تعالى بسلسلة الممكنات هو اركان قائمة بذاتها او بذاته تعالى في  
 مطابق لما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس وول حصول الشيء  
 لفاعله فاذن والمعلولات الذاتية للفاعل لذاته ماضية لمن غير ان قل فيه جنودا قل ايها من غير ان يكون حاله  
 فيه ومضاهية ان حصول المعلول للعلل او كذا اقوى من حصوله للفاعل بناء على ان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب  
 ونسبة الفاعل الى المعلول بالامكان فلما كان حصوله للفاعل علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى والعلل من ماضيه  
 المحقق الاول ان بان كون الشيء عالما لشيئته وجود ذلك الشيء للعالم وجود المعلول في الخارج وان كان لا ذما لوجود العلل  
 فهو لا يرتبط بالعلل الا بسبب هذا النوع من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط باسبغ العلم بل فاعل ان يتكلم في هذا المقام ان  
 نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى مشتركة بالاعتناء فلان يكون الثانية مشتركة  
 بالارتباط بالطريق الاولى وبذلك امالا يقول به عاقل اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة ماضية ولا يتحقق نسبة الطبعي بان  
 انما اراد ان تلك النسبة واجب منه بان احسم كمال الموجود من حيث هو موجود وهو عبادته عن كماله في وجوده  
 من غير زيادة شرط كماله وتغيره بخلاف السواد فانه كمال لبعض الموجودات دون بعض ويشترط في الانساف به  
 ان الحال وتغيره ولو كان مجرد حصول السواد وان كان بوجه كافيه حصول حقيقة المحاولة لانه كماله كماله في السواد  
 وانما هي تلك بالنسبة الى فاعلها المفارق وانت تعلم ان غاية ما ثبت منه ان قياس السواد على العلم بقياس مع الفارق  
 ان لم يثبت ان الربط الذي بين العلل والمعلول كاف في العاقبة والمقصود ان يتحقق العلم ليس به لوفاء على الاتقان  
 او القياس بل علاقة العلية والمعلولية كافية في الاستكشاف فافهم واعلم ان الشاغل في استعمال على كون علم الواسع جاز  
 بسلسلة الممكنات حضوريا بلا توسط صورة ظلية في حاشية على حاشية شرح المصنفين الاول ما ذكره بهنا  
 بغير حجة انما كانت آية وقد عرفت حاله وثانيهما ان العلم التام بالعلل يوجب العلم التام بالمعامل اما ان كان ذاته  
 تعالى على هذه الأنظمة التي من غير قوامها بين ذاته تعالى كانت المعانيات باسرها مكتشفة عنه فانه تعالى  
 اكتشافا حضوريا من غير توسط صورة ظلية واورده عليه بان وجود العلل يفسد وجود المعلول فوضعه باعية منه والاول

فلهذا استغنى عن الطريق الآخر في ذات العلة فتح لازم كون ذاتها فاعلة وقابلية لا تثبت المطلوب او بطريق قيامه لا  
 بذاتها فيلزم المثل الا فلا تلوثية او بقياها بما مر آخر غير ذات العلة فلا تكون صوراً عليية للعلة لان الصور العلية القائمة  
 بغير الشيء لا تكون علماً لذلك الشيء وان فرض ان يكون ذلك الامر لا ادراك العلة كان الواجب سبحانه محتاجاً الى الآلة  
 في ادراك المحتولات ولم يكن ايجادها بالعلم متوقف العلم عليه اجاب عن بعض المحققين بانه لما كان تعيين العلول من قبل  
 العلم اذ لو لم يتعين لما كان صدوره عنها دون غيره ترجيحاً لا مرجحاً فيقضي العلة امر ما يثبت وعندك كذا فيعين المهيئة الموصوفة  
 بهذه الصفات بحيث لا يشترك غيره في ذاته، صفاته باقتضار العلة اياه ولا شك ان صفته التي لا يحد منها شيء من صفته  
 ذلك الامر لما كان الواجب سبحانه غاية مقتضية لجميع الممكنات يتوقف بعضها على ما هي عليه في نفس الامر فانه في نفس الامر  
 موصوفة به ولم يجرها وكان مقتضى تلك الخصوصيات لنفسه فانه مقتضى السجود التي مقتضى كماله الوجود السجود والتمسك بها  
 ولما كان عالماً بنفسه علماً حضورها كان المحال عالماً بالمتقنة لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بنفسه بالخصوصيات، نفس  
 فان قيل لذات العلة حقيقة موصوفة بصفة عن ذات العلول وليس احد من العالين الاخر او دغاً فيخرج حصول العلم بها من ذات  
 الاخر يقال وجود العلول خصوصاً من لوازم وجود العلة ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهيئة الى المهيئة فاذا كان الشيء  
 بذاته سبباً للعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعليته مقتضياً للعلم به بلا واسطة وانما حاصل ان كل ما هو من حيث الوجود  
 من لوازم العلة من حيث وجودها فاذا علم العلة من حيث وجودها علماً حضورها يعلم العلول من حيث الوجود كذلك فالواجب سبحانه  
 باعتبار وجوده الذي هو عين ذاته علة لوجود الممكنات طرأفاً علم ذاته بمجرد وجوده الذي هو عينه يجب ان يعلم مهيئة معلولاته  
 من حيث كونه موجوداً والعلوه بها من حيث كونه موجوداً حضوراً لا حصولاً فثبت ان علة تعالى بجميع الاشياء موجودة في ذاته  
 لا يحصل صورها وفيه انه لا يلزم من اقتضار العلة معلولاتها الاستلزام بين العلة والمعلول في ظرف الوجود الذي يجب  
 العلية والمعلول ولا يلزم ان يكون العلة متناهية للعلم بالمعلول وان كان وجودها علة لوجوده فتأمل وليعلم ان بعض الاعلام  
 قد اخبر عن علي الشافعي بانه بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرد ومناط العقولانية حضوره عند التجرد ما اذا او يكون ذات الحقائقات  
 بما هي ايجاد وجودها بالبطانة ان اراد انهما مترتبة بنفس ذواتها ووجودها تعالى ارتباطاً بالمعلول بالعلة فليس يمكن الا يلزم منه ايجادها  
 في ذاته تعالى حتى يصير علم الذات علمها وانما يلزم كونه نفس المعلولانية للعلم بان يكون نفس العلم بالعلة نفس العلم بالمعلول  
 ولم يصح هذا بل بان والذي صححه ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول واين نؤمن ذلك وان اراد معنى آخر فليصوره حتى يظهر  
 فيه فان كانت له ايدان وجود الحقائقات نفس ذات الباري تعالى فهي مترتبة به تعالى فهي مطوية في ذاته هذه الوجه فثبت  
 هو الذي اختاره بعض الاجل وغيره وان ههنا وانت تعلم ما ذكرنا ان غرض الشارح من قوله وحيلة الحقائقات انه ليس الا ان



للحوال متعارفة في الوجود فلا يكون متصورا حضوره ولم يحضر الشئ عند المدرك لا يكون مشعوبه بمجرد كونه مستمرا على  
 ان قياس العلة على الصورة قياس مع الفارق وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعدا اذ الصورة عين هيئة معلوم  
 او شئ ومثاله وليست العلة حقيقة المعلوم ولا مثالا محاكيا له فقياس العلة على الصورة قياس فقهي زعم ظهور الفارق وبالحكمة  
 القول بان تميز الاشياء بعضها عن بعض يحصل بالمسير الاول ابتداء من سبب اقتضائه الاول غير مسلم بل تميز الاشياء بعضها  
 عن بعض عين موجودية بوجوده الخاص وكل منها اذ خصه خاص لوجوده الخاص فكما ان لها وجودات خاصة متكررة كذلك  
 لها اقتضاءات متكررة مرتبة بعضها سابقة على بعض وبعضها لاحقة من بعض والمكافيات في الوجود والمكافيات مستترة  
 الاقتضاءات المتعلقة بوجودها وما قيل ان القول بان المبائن لا يكون متنازلا لكثافات المبائن بطرفان الحدس انما  
 يحكم بان الواجب سبحانه مع وحدته وبباطنة ومبائنة للمكانات متشابه لا يشبه فيها ليس شئ لا لما قيل انه يلاحظ في كل قسم  
 من اقسام العلم ان المرئي هو المرادة فيقال في تجديد الانسان بيوان ناطق وفي الرسم تاش او ضاحك واكمل احسن  
 فتنف اذا لا بد منه لاكتشاف انما هو متحقق مناسبتها ما بين المكشوف والمكتشف والاشياء وخلص بغير ورسي في  
 الاكتشاف كما سيظهر انما هو المتعالي بل لان الاكتشاف المبائن بالمبائن من دون مناسبتها ما بين وبين المبائن الاخر  
 الذي فرض انه متشابه لاكتشاف غير معقول وبهذا لك كما لا يخفى وقال بعض الاعلام قد آن ذواته تعالى لما كانت كما مله  
 من جميع الجهات تصير مصداقا لجميع الصفات الكمالية ومن جعلها الاكتشاف والتميز فيكون ذاته بنفس ذاته مقصدا  
 لاحاليتها وكافية في اكتشاف الاشياء فلا استبعاد في كون المبائن متشابه الاكتشاف المبائن بخلاف ذواتها فاختصا  
 لما كانت ثلثة ولم يكن العلم في مرتبة ذواتها وكان الاشياء خارجة عنها فتحتاج في انكشافها الى حصولها فيها وكذا لا بد  
 في كون الذات الواحدة متشابه الاكتشاف كل من الذوات المتكررة وكونها متساوية النسبة الى العالم كالمساوية في  
 التساوي اوجب كون الذات الواحدة متشابه الاكتشاف كل من الذوات المتكررة والاكتشاف ملزوم الاستيعاب ويرد  
 عليه ما فيه ان هذا ليس هو ابعين الاشكال ولا اكتشافا لشبهة بل محله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالم بجميع الاشياء  
 باطلاص اعتقاد ولا يلتفت الى انفصال من شبهة واستبعاد الكلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتقدم الى الجواب  
 ان يبين ان المكانات مع عدم حضورها بذواتها وصورها وعدم علاقتها ما بينها وبين الذات الحققة كيف انكشفت عندها وكيف  
 امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتا واحدة متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير مقبول  
 لذلك وقال بعض الشرح تصور الكشف مع كون المكشوف مبائنا للكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني وانما  
 يتنح ذلك فيما ليس له خصوصية بل اختصاصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف ثم بالنظر الى تمايز اختصاصيات تحصل تمايز

العلم فان قلت لا يجازى ان تكون تلك الخصوصيات انتمائية فيرتب اليها في العلم او انتزاعية فيرتب اليها في العلم  
 الانتزاع والاشقان باطلان قلت نعم ان انتزاعية وليست مدار الكشف على هذه الامور الانتزاعية بل على منشاها وهو  
 ذات وحدة بسيطة ويكون ذات واحدة بسيطة مناشئة الانتزاع امور متشعبة في ذاتها لا انتزاعية بل انتزاعية  
 في الكثرة فانها مناشئة الانتزاع المطلقة والدوائر الصغرى والاقطاب والمجاورين لوجودها متماثلة في ذاتها بل يكون  
 ذات الواجب سبحانه مناشئة الانتزاع من خصوصيات متماثلة في ذاتها لا انتزاعية بل انتزاعية في العلم او انتزاعية في العلم  
 استنادي قد بوجه الاول ان تلك الخصوصيات التي جعلها مناشئة للانتزاع في مرتبة ذات الواجب  
 سبحانه يلزم الاستحالات التي ذكرها وان لم تكن متشعبة في مرتبة الذات تكون واحدة وتكون مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم  
 نفس ذات تعالى في ان نفسه وصية التي بين الواجب سبحانه وبين كل واحد من الممكنات نسبة فيها فلا بد ان يكون  
 متماثلة عن وجود الممكنات منسوبة ان يتحقق النسبة في تحقيقها فيما مجال لا قول يكون تلك الخصوصيات مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم  
 في العلم المتقدم على الاستبعاد الثالث ان قياس انتزاع الخصوصيات من الذات الانتزاعية على انتزاع المناطق والمجاور  
 والاقطاب والدوائر الصغرى والكثرة قياس في الفارق في الكثرة ليست بسيطة حقيقة بل هي مخلوقة على انوار متعارفة  
 اطراف وجه انصب في ذات الذات السمة بل وانت تعلم ان كلامه في المثال من وجوده لوجوده من الاستئصال فيها في العلم او انتزاعية في العلم  
 لانه جعل تلك الخصوصيات مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم ان تلك الخصوصيات ليست مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم  
 بل هي امور انتزاعية مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم ان تلك الخصوصيات ليست مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم  
 اصلا ولا يصير قوله بل انتزاعية قدر تزيد على الاتحاد آه هذا محضنا وقال الصدر الفقيه ازمى في شرح البداية المشيئة ان  
 بين البارئ تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وحسبه يكون مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم ان تلك الخصوصيات ليست مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم  
 الممكنات من البعض الآخر غيبة الوجود مثل ما اذا هذه الارتباطات ان كانت موجودة في مرتبة العلم التي المقام على  
 الاستبعاد فلا بد ان تكون الماهيات منضمة الى الواجب سبحانه فيرتج الى سبب اشيق واتساعه وامور متصلة عن غير  
 فيرتج الى ما نقل عن افلاطون وان لم يكن موجودة في تلك المرتبة كما هو المألوف فيكون ما نقله لا دخل لها في الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم  
 اصلا ولا يصير تلك الارتباطات كغيرها ممكنات لا محالة تكون موجودة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع تلك  
 سجل الارتباطات مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم ان تلك الخصوصيات ليست مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم  
 تلك الارتباطات نسبة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم  
 الذي المقدم على الاستبعاد فلو انها متاخرة عن وجود الممكنات منسوبة ان يتحقق النسبة في تحقيقها فيما مجال لا قول يكون تلك الخصوصيات مناشئة الانتزاع في العلم او انتزاعية في العلم

عن الاشكال الا بالقول بان الكمالات متميزة ثابتة قبل وجودها عند باريها ومن ثم قيل اشئية على فئتين شبيهة بثبوتية  
 وشبيهة وجودية واشئية الوجودية هو ظهور الشيء بوجوده الغيبي في مرتبة من المراتب وفي عالم من العوالم واشئية الثبوتية  
 عبارة عن ثبوت الشيء في العلم لا في الخارج والفرق بين هذا وبين ما عليه المنتزعة ان ذلك الثبوت عندهم خارجي و  
 على هذا علمي ويعبر عنه في عرف الصوفية بالحروف العالهاث تارة وبالايعان الثابتة اخرى وبالجملة لا بد من القول  
 بان المعدومات قبل وجودها متميزة بحيث لا يترتب عليها الا آثار المطلوبة منها اصلا في الخارج او في الذهن وان لم  
 يقبله العقيدة ونظور العقل والنظر والمصوطة في التمام انكر الشيخ المقتول العلم الفعلي المتقدم على الاليجاد وذهب الى ان  
 علمه تعالى انها هو بالحضور الا شراقي وبيان مذهبه على ما نفسه المحققون من كلماته ان علمه تعالى بذاته هو كونه نوراً لذاته  
 وعلمه بالاستشياء الصادرة عنه هو كونه ظاهرة لها اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او متعلقاتها التي هي احوالها  
 الاشياء المدركة مستمرة كانت كما في المديرات العلوية او غير مستمرة كما في القوى الساطعة فعلمه تعالى محض إضافة  
 اشراقية وهو سبحانه مستغن في علمه بالاستشياء عن الصورة فلا يحجب شي عن شيء ونورية نفس قدرته وعلمه بالاستشياء نفس  
 ايجادها لها فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته فكذلك علمه بالاستشياء لا يزيد على حضور ذواتها والذوات المجردة والمادية سواسية  
 في الحضور لديه والدليل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار ليس من شرطه الطباع مشحون او خروج شعاع بل يكفي  
 فيه عدم الاحتجاب بين المرئي والمرئي فنور الانوار ظاهر لذاته وغير ظاهر لغيره عند ذلك ما يغرب عن علمه فتشال ذرته  
 في السموات والارض فان له اسئلته الكبرى والفقير لا تم حله العلم الحاصل بحضور جملة الموجودات عنده تعالى ولا يخفى  
 ان هذا الشكر للعناية الالهية المساندة على الاليجاد مع ان النظام العجيب والترتيب الغريب الواقعين في العالم يدلان  
 على ان موجد هذه حكيم علمه اولاً ثم اجاد وادفع فيه حكماً كما اراد وبإيمانه يجب ان يكون صدور هذه الموجودات عن علم متعلق  
 بهذا النظام والترتيب الواقعين على اكمل وجوده الخيرية والنها ولا يمكن صدور مثل هذا النظام من غير علم به سابق عليه  
 بل محض الاتفاق ولبعض فجب ان يكون العلم متفقه ما على الصدور متعلقا بقاصيل النظام فلا يجوز كونه عين تلك الاشياء  
 وما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان سبب هذا النظام المشاهد في عالم الاجسام هو ترتيب الانوار العقلية  
 تسبها المعنوية وادخالها النورية على ابلغ ما يتصور في حقيقتها ليس بشيء لان النظام الواقع بين الانوار العقلية لا بد لها من  
 سبب لانه ليس على سبيل الجزاف والاتفاق ولا يمكن ان يقال علمه كل نظام نظام آخر عجيب قبيله اذ يلزم على هذا التسلسل  
 في النظامات الى غير النهاية فلا بد من الانتهاء الى علمه تعالى بنظام الكل وصدور ذلك النظام عن علم وادارة سابقة عليه  
 فجاءت العناية الالهية التي انكرها ثم على هذا المذهب لا يحصى عن الاستكمال بالغير واقضاه تعالى في العلم الذي هو نور

هذه فائدة الى الغير ضرورة ان الاضافة متاخرة الوجود عن الطرفين واليه يكون العلم اضافة باطل قطعاً سواء كانت تلك  
 الاضافة اشراقية او غير اشراقية ووجه الصواب الشيرازي كلامه في شريح الهداية الاثيرية بان للعلم انفعلي عند صحتهم  
 الاول ان يكون العلم سبباً للمعلوم بالعرض كما اذا اراد بنا بنار هبت فتصوره او لا صورته فقد اوجد اولاً صورته وذلك  
 البنية في ذنبه ثم اوجد مثلاً في الخارج على وفق ما تصور واثانية ان يكون العالم من حيث هو عالم علته لا عالم من حيث  
 هو معلوم بالذات لا بالعرض سواء كان امراً ذنبياً او خارجياً وكان العالم في الصورة الاولى يعلم الصورة الذاتية  
 بنفسه اشراقية وليست معلومة بصورة اخرى بل نفس معلولها نفس معلوميتها كالعالم في الصورة الثانية يعلم العين  
 الخارجى بايجادها وعلمه بالصورة الخارجية عين ايجادها فاعلم بالصورة بتلك حصولة وجهها بالعين حضوراً كلياً  
 علم فطري ففى الشق الاول يصدر عنه فعله عن ذاته لا عن علم مكتسب رائد على ذاته وفى هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفسه ان  
 العالم بما هي عالته فالعبد الاعلى او عبد المعلوم الاول وفى حال ايجاد علمه لانه علمه فاعلمه ولا ان اوجده فاعلمه  
 ان يكون علمه تعالى انفعالياً مستفاداً من المعلوم بل اوجده عاقله اى نفس وجوده نفس معقولة لغيره فاجاد المبدأ  
 الاعلى ليعين العلم به كسلك البواقي من الممكنات الى اخر الوجود فخلق تعالى بالممكنات فعله حضورى ولا يلزم ان  
 يكون فاعلاً موجباً لان اقتضار استلزامه ان كان مع شعور لا شئ اقتضى فهو ارادة وان كان بلا ارادة فهو  
 سبيل الطبيعى ولا فرق بين اصيل الطبيعة والارادة الا ان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثانى واما اصل ان مقارنة  
 الشهادة العلم انفعلي الذاتى من نفس الذات العالمية كانه فى كونه ارادياً فبجوده يتحقق الاختيار ولا يلزم سبق الذاتى كما  
 لا يلزم سبق الذاتى على ما يدعيه المتكلمون وهذا الكلام كما افاد بعض الحكماء لا يرجع الى طائل اما اولاً فلان العلم لا ي  
 هو عين الايجاد اما عين ذات الواجب سبحانه في الوجود فليس له سبب خارج الاشراف بل هو راجع الى ذاته بالانوار  
 فالعلم يكون متبناً على المعلوم كما ان ذاته تعالى متبنة عليه فليعلم ان العلم مع المعلوم بل يكون قلبه ذاتاً وان يكون  
 رائداً على ذاته فيكون وقوفاً على وجود امر ما قبله كونه تعالى استاراً له فليعلم ان العلم تعالى انفعالياً واما ثانياً فلان  
 الاختيار الاختيارى ما يكون للانفعال فيه مدخل وميتة الشهادة لا يفي فان الساقط من اجعل بناءه بتقوله حال سقوطه كمن  
 هذا السقوط لا يفي اختياره لانه ليس للارادة والاختيار دخلاً فيه وذلك المقتضى ان لو كانت لكن لعدم دخالة الارادة  
 والاختيار في الوجود استيجاباً فافهم  
 علم على ما ذكره من الوجودية من ان ذاته تعالى عبارة عن الوجود المعرفى عن غير التشبيهية الذاتية والتعبير عن الخطاب  
 الجاهل كانه من ذاته الحق ولا وجود له مع عدمه او الممكنات ما شئ الحق الوجود فلا حقيقة مع وجوده فى نفس الامر

ذاته تعالى والممكنات عبارة عن التعينات الناسية عن نفس ذاته الحققة والتعينات كلها اعتبارية انشائية لا تتحقق  
 لها في الاعيان ولا تقاها في انشراح المفهومات المتفارقة عن ذات واحدة بسيطة كالعلم والقدر والحيوة و  
 الوجب الذاتي عنه تعالى مع بساطة فعله بذاته ينطوي على علم مهي مهبط ومنشأ رها من التعينات الانشائية  
 التي هي مرتبة عالم الامكان وفي مرتبة الذات الحققة لا امتياز بين المعلومات كما لا امتياز لها في انفسها فالممكنات  
 كلها موجودة بوجودها في الوجود ونشأ انشراحها عن الذات الحققة لا احادية فعلم بالممكنات ينطوي في علمه بذاته انشراح  
 الانشراحات في منشأ انشراحها وبذا هو العلم الاجمالي المقدم على الاسباب وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات كما لا يلزم  
 على ذي فطنة ويمكن ان يحل على ما ذهب اليه فرغوريوس واتباعه وهو القول باتحاده تعالى مع المعقولات والتعريفات  
 ان فرغوريوس واتباعه ذهبوا الى ان العلم عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول فطه تعالى بالاشياء عبارة عن اتحاد  
 معه تعالى انا وهو بعد التدقيق يرجع الى ان ذاته تعالى نفس العلم بالممكنات بلا كثرة الصور في ذاته تعالى واتباعه ان  
 الشيخ قد شنع عليه تشنيعا بليغا حيث قال في الاشارات وكان لهم رجل يعرف فرغوريوس عمل في العقل والمعقول  
 كما بالاشياء عليه المشايخ وهو حشفت كدهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرغوريوس نفسه وقد ناقضته من اهل زمانه  
 رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول كشف ثم اطلق ندره بما معناه ان المشايخين لا يفهمون ان شئنا  
 فانه ان بقينا فافهما اثنان وان بطلا واحدهما فاصار احدهما الآخر وقال في التعليقات لا محالة انه تعالى يعقل ذاته و  
 يحفظها مبدءا للموجودات فالموجودات مفقولات وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعتقل وليصح  
 هذا الحكم فيه ولا يصح فيها سواه فان ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته وقال ايضا فيها كما يعقل عن ذاته فانه هو العقل  
 والعاقل والمعتقل وهذا الحكم لا يصح الا في الاول واما يقال انا اذ عقلمنا شيئا فانا نفس ذلك المعقول فهو محال فانه  
 يلزم ان يكون اذ عقلمنا الهامى متحدة معه ويكون هو هذا الحكم لا يصح الا في الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبدء المعقول  
 فهو يعقل الاشياء عن ذاته فكل شئ حاصل عنده معقول له بالفعل وبكذا صرح في المبدرو المعاد ولا يخفى على من فهمهم  
 ان بين كلاميهما تضامهما الا ان يقال كلامه في الاشارات مبنى على ما هو المشهور بين اتباع المشايخ وفي التعليقات  
 والمبدرو المعاد على ما هو التحقيق عنده ويمكن ان يحل على ما قال بعض المدققين ان الممكن جيتن حجة الوجود والذيلية ووجه  
 المبدء والملاعبة وهو بحسب الجهة الثانية لا يصح لان خلق به العلم فانه بحسب جهة الوجود معدوم محض فان الجهة التي يتعلق  
 بها العلم هي الجهة الاولى وهي راجعة اليه سبحانه الان وجود الممكن هو بعينه وجود الوجود واجب واستدل هذا البعض على كون  
 وجود الممكن هو بعينه وجود الوجود واجب بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصاله بالانضمام او الاتصال

انشرأعيا على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وموجودا ضرورة ان الانقسام الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى  
 الشا في لا بد له من مشارا لاشرع هو الوجود حقيقة فينقل الكلام اليه وفيه كلام من وجود الاول انه لو كان وجودا لمكان عين  
 وجود الواجب لزم ان يصح احمل بين كل ممكن ممكن او مناط يحل انما هو الاتحاد في الوجود واجيب عنه بان مناط احمل انما هو  
 الاتحاد في الوجود مع الاتحاد في الاشارة الهيئية والممكنات ان اتحدت في الوجود لكنها متخافضة في الاشارة الهيئية وانت تعلم ان  
 الايراد والجواب كلاهما صحيحان اما الاول فلانه ليس مناط احمل بالاتفاق في الوجود بل مناطا والا لزم احمل بين الوجودات  
 الاشرأعية الموجودة بوجوه واحد وهو وجود المنشأ واما الثاني فيشأنه فيض عن البيان الثاني ان وجود ذات الباري تعالى  
 في الاول ان كان كافيها لوجودية العالم يلزم كون العالم ازليا بل يلزم وجوده بكونه سابقا لوجود ذات الواجب بالذات  
 وان لم يكن كافيها بل يتوقف على امر آخر فهو ان كان قدما يلزم ما لزم وان كان عاذا كان يكون العالم ما في غير ذات الاشياء  
 الثالث ان كونه سبحانه علته للممكنات مسلم لكنه لا يستلزم كون الممكنات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيها حقيقة  
 ان المحلول لا يمكن ان يوجد في مرتبة ذات العلة وان كان المراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه  
 فهو مستلزم لكون الممكنات ذاتية الرابع ان كون وجود الممكنات متحد مع وجود الواجب لمسلم فلا ريب ان ذات  
 الممكنات متحدة ذات الواجب سبحانه في ذاتها فالا يلزم من اتحاد الممكنات مع الواجب ان الممكنات لا تعال فان جوامعها ذاتها في انما  
 على بالثقة بالبرهان ان الدليل الذي اور على اتحاد الوجود الممكن الواجب لا يدل الا على ان الوجود ليس حقيقة في مرتبة ذاته  
 متشابهة له وبالفناء ليس حقيقة قائمة به انضماما او اشترأعا ولا يلزم منه كونها عين الواجب سبحانه بل ان يكون نفس الممكن  
 ولا يلزم منه وجوب الممكن لان مشارا لاشرع الوجود في الممكن هي الهيئية المنفردة بالحوال لاسيما ولا يلزم منه الوجود بالذات  
 لان الواجب بالاشترأع في النظره الى انما حل في سبب الكلام في هذا المرام ان شاراه تعالى - اما بطلان ما قال بعض  
 اشترأع في بعض حواشيه ان ان لا يتعلق العلم بجهة الوجود انه لا بد في العلم من لمانه بجهة الوجود بل لا تطلعا الى كثير المتشبهه  
 الاشترأع من الغائب عن الوجود وان اراد ان العلم المتعلق بالسبب بكونه موجودا والمعدوم المطلق غير صالح لان يتعلق  
 به العلم فففيه انما استلزم ان العلم لا يكون اسبب بكونه موجودا اذا الاشترأع بالامكان كما شئت او متعينة معلومة له لا واجب  
 سبحانه ولو سلم فاسببته لا يستلزم الهيئية ولا يشترطها فالوجود ان كان سببا لان لا يلزم منه ان يكون عينه ونزاه  
 الابرار في غاية السقوط الماخاد بين الامام قد ان اشئ انما يكون معلوما لا موجودا ولا ينبغي ان يستلزم الهيئية  
 بل العرف ان العلم المتعلق بالاماله وجوده ما دون المعدوم المطلق والممكنات وجودها نفس وجود الواجب  
 فوجود الممكنات منطوق بوجود الواجب فكل موجود بهذا الاعتبار هو الممكن بوجوه الواجب فلم يلزم من غير العلم

النفس وما قال العلم شامل للمتناهات وليس فيها جهة الوجود في غاية السقوط لانه ان اراد مفاهيم المتعدجات فهي امور  
 ممكنة موجودة في الازمان فوجودها بالضرورة والواجب وان اراد بها ذواتها بالاطلاق التي هي مصداق بذرة المقبولات  
 فهي ليست بصاحبة لتعلق العلم بضرورة ان مفاهيمها عنوانات بلا معنوي فلا معنوي هناك حتى يتحقق العلم به فلا يمكن  
 ان نحل كلام الشارح على ما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية من ان الممكنات كلها موجودة في  
 علم الله تعالى على سبيل الاجمال فهو يعلم بالعلم الاجمالي البسيط جميع الاشياء وذلك العلم مبدا لوجود العلم على سبيل  
 في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدا لوجود العلم التفصيلي فلما احدث وجوده على بصورة واحدة علمية اذ على هذا يكون  
 علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى على الاجمال ولا يكون الممكنات لوجودها الاجمالي متحدة  
 مع الله تعالى فكيف يتطوى عليها في علمه تعالى بذاته ثم ان هذا الكلام في غاية السخافة والرخاوة فان كون احوال مع انفار  
 قها عنها ونهاين ما هيها موهومة لوجود واحد وتحليل ذلك الوجود الواحد الى وجودات كثيرة غير مستطول وايضا ذلك  
 الوجود والاجمالي اما ان يكون كافيا في تحقق الممكنات باجمعها فيلزم وجودها قبل ايجادها ولا يكون كافيا فيلزم تميزها  
 التصرف ضرورة ان الممكنات معدومة في تلك المرتبة وايضا هذا الوجود الاجمالي لكونه ممكنا لا يمكن ان يكون متحققا في  
 مرتبة ذاته آتية فالأبد وان يكون سبوقا بالعلم فيلزم الاشكال ولا يجدي القول بالاجمال قبيح له فيطوى عليها  
 في علمه قد عرفت ان لقوله فانها لوجودها الاجمالي محال فعلى المحل الاول اعني على ما ذهب اليه الصوفية من ان  
 مصداقها الوجود حقيقة واحدة بذاتها اجبة لذاتها مبسطة في تطوراتها مطلقة مستعينة بها وانها ليست لتطوراتها بل  
 عليها ولا تعيناتها متضافرة اليها بل هي بنفسها منشأة للتعينات وينبوعها وحاصل للاستخبار وهي فروغها وهي الحقيقة  
 والاستخبار احوالها وهي النور بذاتها والجاترات اظلالها وليس لوجود مصداق سواها انطورا علم الممكنات في علمه بذاته  
 في غاية الظهور ضرورة ان علمه بذاته ينطوى على علم ما هي مبدا لها من التعينات اللامتناهية التي هي مرتبة عالم  
 الامكان اذ الممكنات ليست لها ذوات وحقائق بل هي امور انتزاعية منشأها ومبينها نفس الذات الحقبة بلانها ذوات  
 قديمة عليها وتضيئات جثية اليها فلهذا عين علمه بالممكنات المنتزعة عن نفس ذاته وبالكيفية ذوات الجاترات لما كانت  
 تعينات وتطورات للذات الحقبة الواجبة فهي منطوية في تلك الذات الحقبة فالعلم بها منطوي في العلم بالذات فلا  
 اشكال اصلا اذ لا يلزم مع تميز المعلوم المحض ولا صدق الموجه بدون وجود الموصوف ولا غيرهما من الاستحالات  
 واما على المحل الثاني فايضا لا تطور وجه كما لا يخفى على المتأمل واما على المحل الثالث اعني على راسي بعض المدققين  
 المتأمل بان وجود الممكن عين وجود الواجب مع كون ذوات الممكنات مبادئة لذات الواجب سبحانه فان خطب صعب

اذ لا يلزم من انظوار وجود الممكنات في وجوده تعالى انظوار العلم بذوات الممكنات في العلم بذاته تعالى لكون ذوات  
 الممكنات شحيح مباينة لوجودها وغبائية التوجيه على هذا التقدير ما قال الشارح في بعض حواشيه ان الوجود انشئت للممكن  
 برزاقه تعالى من حيث استغاده ذاتا ووجودا اليه تعالى فعلمه بذاته واجب وجوده لنفسه ينطوي على علمه تعالى بباقي الممكنات  
 المستندة اليه تعالى لان فعليتها ووجودها هو وجوده لذاته وامت تعلم ان هذا لا يجدي نفعا لان وجود الممكن على هذا التقدير  
 مبني على لذاته ضرورية ان وجود الممكن عبارة عن نفس ذات الباري تعالى وذات الممكن مغايرة لذات الباري تعالى  
 على راي هذا المذاهب فكيف ينطوي العلم بذاته تعالى على العلم بذوات الممكنات والاستناد اليه تعالى لا يفي في المقادير  
 اذ لا معنى لانظوار ذوات الممكنات في ذاتها غائية الى ان العلم بذاته على العلم بوجوده الممكن  
 وهذا غير ما فتح كما علمت نعم لو كانت الممكنات امورا انتزعت عن حقيقة واحدة كما هو مذهب الصوفية لكان لا انوار  
 ومن الجانب في بيان كيفية الانظوار ما قال النيات المنعقدة في شحيح بياني للنور فاعلم ان من ادرك الكائنات  
 من العوارض التحيلية لذات الواجب تعالى فذات الواجب تعالى هو الجوهر من بساطة لا كثرة فيه اصلا انما كثرة  
 في احوالها التحيلية ولا يستلزم في ذلك فان الكثرة فيها لا يوجب كثرة في الجوهر من عدم حصولها في غير ما يتكرر  
 في نفس الامر من تحليل العقل في العقل البشري من التحليل بغيره الى عارض من عدمه ثم تحليل عارضه الى صوره  
 الكائنات كما ان تحليل الجسم الى ذات جوهرية ومن شحيحين بذات الجوهرية ثم تحليل ذلك الى اقسام  
 في اقسامه والتحليل في هذه الكائنات الى المبدأ يستلزم اليها فعلية بذاته يستلزم تلك العوارض التحيلية  
 التي هي لوازم ذاته لان تلك الوازم عوارض تحليلية قيل عليها بالاستشياء ينطوي على علمه بذاته ولا يفتقر على من لا في مركزه  
 انه لا يفتقر لكونه اجزائا عوارض تحليلية لذات الواجب تعالى استلزامه على تقدير تسليم ان العلم بذاته يستلزم علمه بذاته  
 تلك العوارض على سبيل المثال خلافا لثبوتها في انوار العلم بذاته وان ذلك يستلزم العلم بذاته في العوارض  
 التحيلية فيه عليه ان قد اعترف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا تحية من الذات ولا اجزاء عن بعض في الواقع  
 الابع التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بنفسه على ان تلك العوارض على التحليل على ان ذلك يستلزم  
 كون امره اصديا من كل جهة علما بقصوره مباينة امور كثيرة غير موجودة ولا تفتقر بالتحليل في نفس الامر ويستلزم لتقدير  
 المعدومات المحضه ولو جاز ذلك لكان ذلك انما تعالى علما بخصايصه المودعات من دون حاجته الى ما يكتبه واعلم ان  
 الشحيح القول في حصول صور الممكنات في ذاته تعالى فيجب الى ان علمه بما لا ينطوي على علمه بذاته يستلزم في العلم  
 من الاشياء واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تقتضيه تحليل ما هي ومن حيث هو علمه لما هو ذاته وجوده

ويعلم سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا قال المحقق الطوسي في شرحه اشارة  
 الى احاطة تعالى بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته كونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع  
 ويعقل ما بهدوى العلم الاول من حيث هو علم لما بعده والعلم التام بالعلم التام في نفسه ليقضي العلم بالعلم فان العلم  
 بالسلسلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزما لجميع ما يلزمها لذاته وهذا العلم يتضمن العلم بكونها التي منها معلوما والواجبة  
 به وبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجودها في سلسلة المعالولة النازلة من عنده طولا وعرضا  
 كسلسلة المعلومات المرتبة المهيبة اليه تعالى في ذلك الترتيب او بعضها كسلسلة النواحي التي لا تنهي في ذلك الترتيب  
 لكنها تنتهي اليه من جهة كونها في مكانه متناجاة اليه وهو استيعاب معنى يتساوى فيه جميع احوال السلسلة بالنسبة اليه لذاته  
 واما حصل انه تعالى يعلم ذاته بذاته ويعلم سائر الاشياء بسبب علمه بذاته لان ذاته مبدء تفصيل الاشياء فيكون علمه بذاته  
 اتم ايسر من علمه بغيره فلهذا علمه بغيره احصى بها فان العلم التام بالسلسلة يستلزم العلم التام بالمعلول سواء كانت تلك المعلومات  
 علمية لها بلا واسطة او بواسطة العلم بذاته التي هي غاية تامة للمعلول الاول يتضمن العلم بوجوبه واعتباراته لكونه مبدءا  
 عنه من كل وجه ثم الذات في هذا المعلوم ما في غيره للمعلول الثاني فليزمن من العلم به العلم به كذا الى آخر المعلومات فلهذا  
 يتضمن العلم بجميع المعلومات بما لا يوجب علمه بالاشياء لا كاشتمال الكل على الاجزاء بل كاشتمال العلم  
 اليه الذي لا ينفك عن السؤال من مسألة على التمهيد الذي بعد ما كاشتمال بيان الشاهد تعالى ونزول العلم الاجمالي  
 ولما كان هذا العلم مبدء العلم بالاسباب والمسببات من حيث انها كذا كان هذا العلم التفصيلي مبدء الوجود لجميع الموجودات  
 الواقعة في السلسلة على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية من شأنه على ذلك العلم بسبب طوله ولا يلزم منه ذلك في ذاته  
 تعالى اذ لم يحد في هذه المرتبة الا الانشادات الغير المحيطة بحد ذاته فاما في بيان كيفية انشاء العلم بالممكنات في علمه  
 بذاته ويرد عليه ان ذاته تعالى مباشرة للممكنات مباشرة ذاتية وصورا عند المتبائنين لا يتطوى في حضور الآخر ولو فرض ان  
 اية سبب من العلوية وغيرها وبالجملة المار بالانطوار ان لا يكون علمه تعالى بالممكنات خارجا عن علمه بذاته والا لزم الكثرة  
 بل لا بد وان يكون متحد في التحقيق العلمي لكن الانطوار بهذا المعنى لا يمكن ان يكون بين المتبائنين في الوجود كونه  
 يجوز ان يكون علمه بذاته البسيطة علما بجميع اختلافات والمهمات المتخالفات ولذا قال الشيخ المتقول في حكمه الماشترقي  
 متصرفا عليه في المشاؤون وانما علمهم قالوا ان العلم الواجب ليس زائدا عليه بل هو عبارة عن عدم غيبة عن ذاته المبررة  
 عن المادة قالوا بهد الاشياء عين علمه ما فينا ان علمهم من العلم شيء فيقوم العلم بالاشياء على علمه بالذات  
 فيها فان عدم الغيبة عن الاشياء بوجه غيبتها وانما ان معلومه عنه في ذلك فذلك العلم معادله لغير العلم بذاته واما ما يقال ان

علم بلازمه منطوق في علمه بذاته كلام لا طائل تحته فان علمه سلبى عند فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب والافق ومن  
المادة سلبى وعدم الوجودية ايضا سلبى فان عدم النسبة لا يجوز ان يكون به حضورا في الشيء لا يجوز ان يضره عند انه فان  
الذي حضور يكون غير من عند وافتور فلا يكون الا بين شيئين بل اعم فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ثم انضا حكيمة  
غير الا في اشياء فاعلم بها غير العلم بالاشياء فانها ما دلت مطابقة ولا تقصدا بل ولا في خارجية فاذا علمنا اننا حكاية  
اجتنابا الى صورة اخرى دون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة وغاية التوجيه من قبل المثانية ما قال ابو الحسن الماسيني  
بعد منه يدققتين الاولى ان العلم كيفية قائمة بالعقل لها نسبة عند وضمنه الى الامور الخارجية بسببها يتكشف ويثبت و  
ذلك الامر الخارجي ومطابقته للامر الخارجي عبارة عن تحقق تلك النسبة وباعتبار تلك النسبة تدعى تلك الكيفية  
صورة وبالجملة العلم عبارة عن حضور ما له تلك النسبة المخصوصة الى ذلك الشيء والثانية انه يكفي التماثل الاعتباري  
بين العلم والمعلوم وكذا بين المعلومات فيقضي في تعدد المعلومات التماثل الاعتباري كما انه كاف في تماثل العلم والمعلوم  
وبعد فهذه الصائتين المقدمتين نقول يجوز ان يكون لأمور كثيرة صورة واحدة بسبب طية يكون لها تلك النسبة المخصوصة  
الى تلك الامور اما الى جميعها وقتها فتكون صورة المجموع لا لكل واحد والى ما مقتضى حتى تكون صورة لكل واحد منها  
واما انه ينبغي ان يكون امر واحد له تلك النسبة الى اكثر من واحد فغير بين ولا مبين ولما علمت انه يكفي التماثل الاعتباري  
بين العلم والمعلوم وبين المعلومات وتماثلها في التماثل لا يلزم بالضرورة ان تكون صور تلك النسبة لها النسبة المخصوصة  
المذكورة الى الامور الكثيرة كانت علما بجميع تلك الامور فاقام بياضه بذلك النسبة المخصوصة المذكورة الى جميع الاشياء  
وعلم نفسه كان علمه نفسه علما بجميع الاشياء والواجب تعالى ينبغي ان يكون تلك في علم ذاته بذاته واما الاشياء فثابتة  
في علمه بذاته منطوقه علمه بالممكنات اذن احوال ذاته كونه مبدء الوجود فتمس عليه بذاته علمه بها ولا ينبغي ان في العلم علمه  
غيبه متع في ذاته المقام فانه من زال الاقدام في ذلك بقية ان ذواتها اجازات او قال في احاطة  
قال الاستناد في بعض حواشيه ويحك عليه حال الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى موضوعاتها التي هي في اشياء  
انتزاعها فان من يدرك منتزاع الانتزاع يدرك ذلك الشيء بان ينتزع عنه فالممكنات كلها بمنزلة الاوصاف الانتزاعية  
والاعتبارات العقلية لا سبحانه وهو سبحانه بمنزلة منتزاع انتزاعها بل الصوفية قائلون بربحيث قالوا ليس في  
الوجود الا الواجب تعالى واما الممكنات امر اعتبارية فان العالم عندهم اهل مجتمعة اعتبارية منتزعة عن حقيقة  
واحدة موجودة بسبب النسبة فاعلم بانها في علمه بذاته في حيث لا يغيب عنه علمه في نفسه والى ما في  
المقام انتهت العلم ان للانتزاعيات نوعين من الوجود الاول وجود بالوجود وانتزاعها ونوعا للشيء من وجودها

بخلافه والوجود الخارجي في ترتيب الآثار الخارجية عليها وهو متشارك في الانقسام فان انقسام السماوات فوقية مثلاً  
 لا يربط انه خارجي ولا يتحقق للوقعية في الخارج فلها وجود متحد مع وجود السماوات ولا يتحقق الانقسام بها في الخارج ولم  
 يمكن الوقعية المنعقدة منها خارجية وبحسب هذا النحوس الوجود لا مثلاً زعيم الانتراعيات وبين مناشئها بل وجودها  
 عين وجود مناشئها والثاني وجودها في الذين بعد الانتراع في مرتبة الحكاية الذهنية وهذا النحوس وجودها متعارف  
 لوجود مناشئها ومتاخر عنها وهذا النحوس وجودها ليس متشارك في الانقسام فان انقسام السماوات بالوقعية مثلاً ليس بحسب وجودها  
 في خصوص لحاظ الذين وبالحكمة الاوصاف الانتراعية مع متاخرتها لموصوفاتها موجودة ليعين وجود مناشئها  
 وموصوفاتها فمن علم الموصوف بالحيثية التي هي المنظار لانتراعها علم الاوصاف الانتراعية فالعلم بها ينطوي في العلم  
 بمناشئها ولما كان نسبة الممكنات الى الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانتراعية الى مناشئ انتراعها فالعلم بها  
 ينطوي في علمه بذاته وانت خبير بان هذا انما يصح على راسي الصوفية فانهم قالوا ان الواجب سبحانه وجوده مخصص لا موجود  
 في الواقع سواء واما الممكنات فما ثبتت راحة الوجود وانما هي من قبيل الاعتباريات والانتراعيات المنزوعة عن حقيقة  
 واحدة بسيطة فذاته اذا عرفت من غير اعتبار خصوصية وتعيين فهو الحق المطلق وهو نفس الوجود المطلق واذا عرفت  
 مع تعيين من تعييناته فما كان فلا حقيقة له الاعتبار نفس الوجود مع تعيين ما والتعيينات امور اعتبارية انتراعية لا تتحقق لها  
 في الاعميان ولما لم يكن في الاعميان النفس الوجود المطلق لم يجمع انتراع التعينات الا منه تعالى فادراك ذاته لذاته  
 بذاته هو العلم الاجمالي المتعالي فيه ادراك ما لها من التعينات اللاتناهية التي هي عالم الامكان وادراك التعينات المنعقدة  
 عن نفس ذاته المحاضرة عنده تعالى هو العلم فلا يلزم تميز المعلوم المحض ولا الحشاش المباش بالمباش ولا يصح بذاته  
 راسي اسلاف الشارح اصلاً لانه مع القول بكون وجود الممكن عين وجود الواجب يزعم ان الممكنات فوالت مباينة لذاته  
 الواجب لتعال كيف يكون نسبة ذوات الممكنات الى ذات الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانتراعية الى مناشئ  
 انتراعها والى هذا المعنى اشار الشارح في الحاشية بقوله بمنزلة الاوصاف الانتراعية واتى بكلمة الترتي في قوله بل هو قوة  
 آه فتأمل في ذلك الظلال وآثاره فاعرفت ان الصوفية قدس اعداسهم ذهبوا الى ان مصداق الوجود حقيقة واحدة  
 مطلقة ومع وحدتها تنطوية تطورات شتى فهي مطلقة مع تعييناتها وبسطة في تشخصاتها فالكلمة هي الحقيقة المنبجلة  
 المنطوية تطورات شتى يستحيل ان يكون تلك الحقيقة مفيدة بتعيين خاص كما يستحيل ان تكون كلية مبهمه والامكانات  
 مصداق للوجود بنفسها فهي مطلقة عن كل قيد صالحة لكل تعيين والاشياء التي تتراسي متاخرة مباينة اياها انما هي من  
 شيوئها وتعييناتها الناطية عن نفس ذاتها وبأجله مصداق الوجود حقيقة واحدة بذاتها واجبة لذاتها بسطة في تطوراتها



سبحانه ذات بذاته فان قيل اعلم بالشئ على الوجه الثالث ايتى علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل يقال ان لصاحبه يقينا  
 بالفعل ان هذا حاصل له اى علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده متى شاء وقصد ولا تفاوت في المعلوم بالعلم الاجمالى والاعلم  
 بالعلم التفصيلى في نفس المدرك انما التفاوت بينهما في نحو الادرأك فالمعلوم بالعلم الاجمالى هو ان جميع ما دخل في اجواب  
 عن هذه المسئلة حاصل وبه صورة علمية واحدة مطلقة بحكمة المقدمات التى لها دخل في اجواب وليست صورته كل  
 واحد من المقدمات ملحوظا بل باطن على حدة فاذا اخذ في الاجواب حصل كل مقدمة بصورتها الخاصة فبما تنب في النفس تلك  
 المقدمات وتكثر الصور فيحصل العلم التفصيلى فالمعلوم في كلتا الحالتين ليس الا ما هو جواب عن تلك المسئلة لكن  
 في احدهما بصورة واحدة وفى الاخرى صور متعددة متكررة وتكثر ذلك لقصور المحدود ونقص المبدأ فالاول علم اجمالى  
 يتقنه الانسان مثلاً والثانى علم تفصيلى لهما والمعلوم في كلا الحالتين ليس الا حقيقة الانسان هذا يحصل ما قاله فقال  
 فى التعليقات علم الاول تعالى ليس هو مثل علمنا فان العلم فينا بالشئ يوجب التكثير وعلمه لا يوجب التكثير فانه لا يوجب  
 التكثير لى علمنا نفسانياً والذى لا يوجب يسمى تفلياً مثال ذلك هو انه اذا كان رجل يكون بينه وبين غيره مشاركة فيودو  
 صاحبه كلاً ما طويلاً فيأخذ العاقل في جواب تلك الكلمات فتخرج اولاً خاطراً يتيقن بذلك الخاطرة يورد اجوبة جميع ما قاله  
 من دون ان يخطر بباله تلك الاجابة منه ثم يات بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلية كلمة ويعبر عن تلك التفصيل  
 بجارات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فان باخاطر الاول يتيقن بان اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن بالفعل تلك  
 هو علم بالفعل فالاول هو علم هو مبداً لما بعده وفاعل للعلم الثانى والثانى هو علم الفاعلى والثانى يوجب لكثرة الاول  
 لا يوجب الكثرة اذا العلم الاول اضافة الى كل واحد من التفصيل ثم الاضافة لا يوجب الكثرة على ان كل تفصيل من  
 تلك التفصيل مقبول كلياً فيقسم الى تفصيل اخرى كثيرة ومفاتيح كثر فانه اذا كان قياس يوجب تجميع مقدمات ما كثر  
 اخرى وكل واحد من هذه الجملة مقبول اي روعته تفصيل بحسبه فعلم واجب لوجوده على الوجه الاول بل اشد بآلة وايضاً  
 بخرد انتهى وفيه ان علم البارئ تعالى علم بالفعل من كل وجه وليس فيه استعداد وقوة اسماً والجب في تلك الحالة انما يعلم  
 بالفعل ان له قدرة على ما هو رافع لا اكره ان يلى له الملكة التفصيل وليس فيه كمال تميز للمعلوم غاية الارادة يحصل صورة  
 واحدة قابلة للتفصيل الى صور كثيرة فبما ان بين صرافة القوة وموضوعة الفعل فالمثال غير مطابق للمثال ولذا قال  
 الشيخ المقتول في حكمة الاشراق واما ما شرعوا من المثال من الفرق بين العلم التفصيل بمسائل وبين العلم بالقوة  
 بها وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان عن نفسه علماً بها لا يرفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل ثم  
 بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على اجواب هذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب مما كانت فان القوة من جهة الابدان

عالماً بكل واحد لم يكن عنده صورة كل واحد واحد واجب لوجوده من ذلك فلا شبهة ما قال الشارح في الناحية  
 اعلم ان هذا الظاهر واشباهه كالشجرة والنواة من حيث ان ما في الشجرة من الغصون والاوراق والثمار من جهة في  
 النواة من غير تحليل وتركيب النواة بمدر كل واحد منها وكذا البر والامواج لا يكون منقياً تماماً لثباته تعالى بالنسبة  
 الى الكمالات فانه متعال عن هذا القياس لا يشبهه شيء اذ لا شبهة له ولا ندله ولا اعتدله لكن مدارك القاطرة لا يتطيل  
 هذا النحو من الاجمال الذي يتقيد عن التحليل والتركيب ويتعالى عن عدم الاستيعاب في نوا العلم في ادراك  
 هذا النحو من الابل فالمتجلى الى تصوير الاجمال الذي يكون فوق الابل والتفصيل الموجود في احد الحى ووجوده  
 في العلم بالشيء مع عدم الابداء عاده فاوروث هذه النظائر المفيدة في تصويره وتخليصه في انبساط العلم المتجدد  
 عقولنا عن تجويزه ولا يستنكر عن تحقق ما هو متعال عنه ولا تجعلها مقياً تماماً لثباته تعالى عنه انتهت الحق الى تلك الكمالات  
 وجودها تعالى آه يعني ان نسبة الكمالات اليه تعالى كنسبة التفصيل الى اعمال الابل بالانسان في ذلك في بيان العلم  
 فانها بمدر تفصيل وذلك التفصيل مكتشف بتلك الحالة قبل ان تفصل فاما ان التفصيل وجوده بين احد بها اجزاء  
 هو عين وجود تلك الحالة والتفصيل مرتب عليه كالممكن وجوده ان يتعالى هو عين وجود الواجب تعالى بمدر التفصيل  
 مرتب عليه بهذا النحو من الوجود ويتنازل كل ممكن من ممكن آخر كما في ذلك التفصيل فكل من ذلك التفصيل  
 يمكن من غير سبق الاجمال عليه سخافات وجود الممكن كذا قال الشارح في ابوابه في حق له في العلم او اعلم  
 انه قد وقع في كلام الحكماء ان البارئ سبحانه كل الاشياء على وجه لا يفتقر في احدية وبها على ما لا يفتقر لبعضها  
 بل انهم ان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وتلك الاعيان موجودة في ذاتها فهي ايضا معقولة بعقل واحد هو عقل  
 الذات فهي مع كثرتها موجودة بوجه واحد او العقل والوجود هناك واحد فعلمه بالاشياء كلها في مرتبة واحدة قبل  
 وجودها وهو علم فعلي سبب له ووافي الخارج لان علمه تعالى بذاته هو وجوده وذاته ذوات الوجود وبعينه علم بالاشياء  
 بعينه سبب لوجودها في الخارج فالواجب تعالى بوجوده لا يعقلها اولاً فيل الابداء ويعقلها ثانياً بعد ابداءها  
 فيعقل واحد يعقلها سابقاً واختار باختلاف وجود الواجب سبحانه وجود تام كامل ليس فيه شائبة من النقص والاعتدال  
 في سبب الذات وكل سبب الذات يجب ان يكون قد خرج فيه جميع الكمالات من القوة الى الفعل معني انه لا قوة له  
 الا الفعلية المحضة لانه لا جهة له سواء ولا يعاين صغيق ولا كبيرة الا انصافها فهو وجوده في العلم  
 فاما ان له في سبب ذاته فبشيء من الموجدات لم عين وجوده قابل مثلاً بالاعيان والذى يصح عن جميع الشواهد  
 العينية والمتفاهن كان عالماً بكل شيء لانه محيط به فيوطل الاشياء وطول الوجود من غير شوب فهو لوحدة كل الوجود

من غير شوب وفقد العلم هناك واحد ومع وحدته يجب ان يكون علما بكل شئ اولو بقى شئ من الاشياء لا يكون العلم  
 علما به ولا شك ان ذلك العلم من جملة افراد العلم فلم يخرج جميع افراد العلم من القوة الى الفعل والعجب ان اتباع  
 المشائية مع انطقن بهذا المعنى ذهبوا الى القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى زعمائهم ان امر الحاشية لا يتم الا  
 باول علم تفصيلي ولا يكفي احكام الاجمالي فافهم **قوله** وهذا علم تفصيلي آه اعلم انهم قالوا مراتب العلم تفصيلي اربع  
 الاول ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقل المجر عند المشائية وبالذات  
 القاسية عند اهل الاشراقية فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر عنده تعالى بذاته مع ما هو كون فيه من صور  
 الكمالات مجرداتها وما دياتها بساطها ومركباتها من الجواهر والاعراض فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي  
 الذي هو عين ذاته المقدسة وبسيط بالنسبة الى باقي المراتب وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة بالروح المحفوظ والنبات  
 الكل في سائر الاصطلاح الصوفية وبالنفس الفلكي المجر عند الحكماء فالروح المحفوظ حاضر عنده تعالى بذاته مع انطقن  
 فيه من صور الكمالات وهو علم تفصيلي بالنسبة الى ما فوقه وثالثها كتاب المحو والاثبات وهي القوى السبعانية التي  
 تنطقن فيها صور الخيرات المادية وهي المنطبعة في الاجرام العلوية ونسبتها الى تلك الاجرام نسبة افعالها اليها  
 كما صرح به المحقق الطوسي فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورايها سائر الموجودات الخارجية  
 وانه يهتبه الحاضرة عنده تعالى في مرتبة الابدان لما كان نسبة الازمنة والامكنة اليه سبحانه نسبة واحدة فالتغير في الكمالات  
 انما هو في انفسها وابقباس بعضها الى بعض واما بالنسبة اليه تعالى فكما في رتبة واحدة وسبغ تفصيل الكلام في هذا  
 المرام ان اشارت تعالى **قوله** علم الفعل يستفاد من وجودها آه قال في الحاشية ليس المراد بالافعال ههنا الافعال  
 القدرية الذي هو من شأن الهميولي بل مجرد كونه مستفادا من غير اى المعلوم وهذا العلم ليس من صفاته الكمالية  
 غاية ما يقال انه اصطلاح جديد ولا مشاهد فيه انتهت انت تعلم ان القول بكون علمه سبحانه انفعاليا مستفادا من  
 الغير مخالف لمصوبهم وتفسيرها بهم قال الشيخ في الطهيات الشفاء ليس يجوز ان يكون واجب الوجود ويعقل الاشياء  
 من الاشياء والا فاذن متقوت به يعقل فيكون تقويتها بالاشياء واما عارضتها لها ان يعقل فلا تكون واجبة الوجود  
 بل كمالها يكون لولا امور من خارج لم يكن هو محال او يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون غيره  
 في تباينها والاصول السابقة تبطل بهذا وما شبهه وقال في التعليقات ليس في الاول افعال البتة او ليس فيه  
 قوة بل هو فعل محض وهذه الافعال التي تنسب اليها كلها باطلات فانه لا يفعل عن شئ وقال فيها ايضا ان وجود  
 ذات الباري تعالى شئ من خارج يكون ثمه افعال ويكون هناك قابل له لانه يكون بعد ما لم يكن وكما انفسها



وان يقضى عن الغير وهو يستدعي الانفعال بخلاف التفصيل الفاعل عن ذات العاقل فانه لا يقضى الا مطلقا  
لا القبول المستدعي للانفعال فتأمل فكل واحد من النحوي علم حضوري آه فيه نظر ظاهر لان ذوات الاشياء  
ليست متحركة قبل وجودها فكيف يكون علمه تعالى بها قبل وجودها علما حضوريا وهو عبارة عن حضور ذات المعلوم  
عند العالم وبالكلمة لا بد في العلم الحضوري من حضور المعلوم ووجوده عند العالم مع انه لا وجود للمعلوم في مرتبة العلم  
الفعلي المتقدم على الاليجاد اصلا فكيف يكون هذا النحوي العلم حضوريا ولذا قال بعض الاعلام قد ان العلم الاجمالي للذات  
سواءه ليس حضوريا ولا حصوليا فانه ليس بحضور الصورة ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل خالق وهذا النحوي العلم  
متعارف للحضوري والحصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي انما هو للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي يكون  
غيره فان كان امر واحد نشأه لاكتشاف المعلومات كلها فهو علم اجمالي آهي وان كان نشأه لاكتشاف بعض دون  
بعض فليس بمحقق عندهم وما قال بعض اشراح في بعض حواشيه ان علم الباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته او  
بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته فعلمه حضوري مطلقا فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته يكشف الاشياء  
له به فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات كلها معلومة بالعرض ليس بشيء لانه لا يخفى في ان ذوات  
الممكنات مبنيّة لذاته تعالى فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته اكتشاف الاشياء لديه فلا تكون الممكنات معلومة اصلا  
الا بالذات ولا بالعرض وان قيل بل يتحد ذوات الممكنات مع ذات الواجب سبحانه فمع كونه باطلا عند المتأخرين لا معنى  
لكون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته تعالى معلومة بالذات بل يرح اكتشاف الذات بعينه اكتشاف الممكنات  
وبالحجّة القول بان الممكنات معلومة بالعرض مما لا يحصل له فافهم قول القول الفصلي في هذا المقام ما فاذا الاستماد  
العلمية اني قد اتى ان اريد بالحضوري ما لا يكون بحصول صورة المعلوم في العالم فلا ريب ان حضوري وان اريد به يكون  
عين المعلوم بلا افتراض في المصادق فبهذا العلم من حيث انه كما شئت لذاته تعالى حضوري بلا ريب واما من حيث انه كما شئت  
للممكنات فان قيل يتحد الواجب والممكنات في تلك المرتبة كما هو منسوب الصوفية وهو الذي ينطبق عليه كلام اشراح  
الطباطبائي فانه العلم الحضوري لا يشبهه وان قيل بمبانيّة الواجب للممكنات كما هو منسوب المتأخرين فهذا العلم  
على هذا التقدير ليس حضوريا كما انه ليس حصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم  
وان كان عينه ذاتا واعتبارا فهو حضوري وان كان عينه ذاتا وغيره اعتبارا فهو علم حصولي هذا هو الكلام في العلم  
الفعلي المتقدم على الاليجاد واما العلم التفصيلي فليس حضوريا عند الفاعل بل وسائر اتباع الشائعية القائلين بحصول  
صور الممكنات في ذاته تعالى واما على رأي صاحب الاشراف والمحقق الطوسي وسائر المتأخرين فهو علم حضوري فافهم

ولا تنقل قول أي لا يبرهن عليه أو أعلم أن البرهان قياس مركب من مقدمات يقينية فينتهي بحسب أن تكون يقينية  
 أو لازم اليقيني يقيني لا محالة وهو قيمان لمي واتي آما للمي فهو الذي يكون احد الاوسط فيه علة لثبوت الاكبر فلا يخفى  
 في الواقع كما انه علة لهصول التعمدين بانكلم الذي هو المطلق قد يكون الاوسط علة لوجود الاكبر لنفسه مع كونه علة لوجود  
 للاصغر وقد يكون علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا لآما الاول  
 فمثاله زيد مجموع لانه من الاخطاء وكل متضمن للاختصاص مجموع فزيد مجموع فكما ان النفس الاخطاء علة لثبوت اشئ  
 لزيد لكتم في الذين لك هو علة لوجوده انتهى في الواقع ايضا فوكلفه انشطة مستهالسا وكل خشيته استهالسا فشرقا فزيد فزيد فزيد  
 فوكلم تمي زيد من عفوثة الصفرار وكل حي من عفوثة الصفرار فانها تنوب غبا حجي زيد تنوب غبا واما الثاني فهو  
 ما يكون الاوسط فيه علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا بحسب وجوده  
 في نفسه فكما ان الحركة الى فوق محمول لطبيعة النار وعلة لمصهورها في انية الطبيعة قالا وسط وان كان معلولا لآما  
 بحسب وجوده في نفسه لكنه علة لوجود الاكبر للاصغر واما الثاني فهو الذي يكون الاوسط فيه علة لكم في الذين و  
 لا يكون علة له في الواقع بل قد يكون محولا لوجود الاكبر للاصغر وهذا القسم يسمى دليلا قد يكون في الوجود او علة  
 لوجود الاكبر للاصغر ولا معلولا بل امر متضا تقار او مساواة بالنسبة الى علة ما او ما متضا مع الطبع وايحي  
 الان على الاطلاق مثال الاول فوكلم زيد متضمن للاخطاء مجموع وكل متضمن للاخطاء قد يتضمن الاخطاء  
 فوجوده انتهى علة لثبوت كونه متضمن للاخطاء في الذين وليس علة له في نفس الاول بل الام بالعكس ومثال الثاني  
 فوكلم هذا المجموع عرض له بول ابيض فاشترى في علة الحادة وكل من يعرض له ذلك يخيف عليه السر سام فبما ان السام  
 يخاف عليه السر سام فظاهر ان البول الابيض والسر سام متضا معلولان لعلة واحدة وهي حركة الاخطاء الحادة الى  
 ما حجة الدلخ وان فاعيا نحوه وليس احدهما علة او معلولا للآخر آذ اعرفت هذا فاعلم ان الشاخص قد علم بطايرها  
 قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيئات الشفاء انه لا يبرهن عليه بل هو البرهان على كل شئ انما عليه الدليل  
 الواسعة والظاهر ان المراد بالبرهان برهان العلم لانه هو المتبادر عند الاطلاق لكونه فردا كاملا منه فالمعنى البرهان  
 تميا على وجوده تعالى بل هو البرهان على ما في عالم الجواز لا يمكن فهو الشاخص على كل مهيئة ووجوده كل ذات له  
 كما قال عمر بن قائل اولم يخف بر بكتا على كل شئ شهيد وقال سبحانه قل اني اكبر شهادة قل الله تعالى  
 شهادته انه لا اله الا هو ومنها كلامه هو ان يلزم على هذا ان لا يمكن افتراض البرهان على وجوده تعالى لعدم كونه محمولا  
 مع انه باطل فطنا لوجود البرهان على وجوده وقد صرح الشيخ في اوائل آيات الشفاء بان وجوده والبيد الا

جل ذكره ليس بينا ولا هو يابوس عن بياضه وفتح عليه ان اجبت عن انية المبدأ الاول انها هوى العلم الاكبر واجبت  
 بان الواجب سبحانه وان لم يكن عليه برهان حقيقي اذ لا سبب له الا ان ذاته تعالى برهان عليه برهان شبيه بالعلمي في  
 افادة اليقين فان ذاته بذاته وان كان اقدم من كل شئ لكن كونه صائفاً للعالم كماله وسط هو مثل المصنوع سفة  
 قولنا العالم مصنوع فالوسط علتة لاثبات كونه صائفاً للعالم في قولنا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع فالبرهان  
 عليه بالذات في هذا البرهان وجود الصانع للعالم واذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود الصانع في نفسه ونسب العلم  
 به يقينا بهذا التدبير وذلك لان وجود شئ لغيره يقتضي وجوده بالضرورة فيكون العالم مصنوعاً عما كان هو ذا واجب  
 واجب بالذات فالاستدلال بوجود العالم على وجوده تعالى برهان لمي وقد زعم المحقق الرواني ان على وجوده  
 تعالى برهانا لمياً وبينة بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته لا على ذاته تعالى سفة  
 نفسه الذي هو على كل شئ وكون طبيعته الموجود مشتقاً على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة وهو  
 متفق على تلك الطبيعة فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر معلول للجمال الاول فان تحقق موجود ما يدل  
 على ان بعض افراده واجب فيتحقق حال له وكون بعض افراده واجباً حاله اخرى معلول للاولى ورويان موضوع  
 المسئلة يكون بعض الموجود ومحمول له هو مفهوم واجب الوجود فحده الا وسدا ان كان علتة لثبوت هذا المفهوم لهذا  
 المفهوم في الذهن والحاج معاً لزم كونه تعالى معلولاً لغيره اذ الدليل انما يدل على ان وجوده لهذا المفهوم معلل  
 بذلك وقد تقتصر في فن البرهان ان ليس للمحولات وجود في انفسها الا وجوداتها لموجوداتها فلا يكون ثبوت مفهوم  
 الواجب لذاته الذي هو محمول في هذه المسئلة لمفهوم بعض الموجود ومعللاً لثبوت كان وجوده في نفسه كسب والمسلم ان  
 معلولية الوجود الراجح ليس بلزوماً معلولية وجوده تعالى في نفسه فالثابت ليس الا الاول من الامرين فلا يكون  
 الدليل محطياً لما هو المطلوب ايضاً يقتضي مفهوم الموجود ان كان هذا المفهوم لزم ان لا يكون له فرد ممكن كسب النامي  
 بطه برة واعتدافاً منه ايضاً فالمقدم شله و للزوم ان مفهوم الموجود ان كان متفقاً لذلك لا يكون له في تحققة  
 احتياج الى غيره فيكون ذاته عليه عن الغير فلا يكون ممكناً ثم قال هذا المحقق وان شئت قلت ليس الاستدلال  
 على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوت له على ما ذكر الشيخ في الاستدلال الوجود المتواضع على  
 وجود المؤلف ووجود الواجب علتة لغيره مطلقاً وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشئ في نفسه على شئ  
 وفي وجوده عند آخر معلول له وفيه ان احد هذين الوجودين ان كان غير الآخر لم يكن ثابتاً بالبرهان ما هو المطلوب  
 اذ الثابت ليس الا ما هو المعلول على ما هو مقتضى البرهان العلمي وان كان عليه كان معلولية مستندة لمعلولية

وقلبي ان المراد بنفي البرهان عليه نفى البرهان الذي يكون الاوسط فيه علته للأكبر بحسب نفسه بان يكون علته لذاته  
 كما انه علته للثبوت لا الصغر فيكون علته للوجود والينفاد البرهان في هذه الصورة يستلزم الحذف والعكس كما صرح به  
 الشيخ في برهان الشفا واذلاصله فلا برهان عليه ليس شئ غير ذاته برهانا عليه بل هو البرهان على كل شئ وما قيل  
 في بيان انه لا برهان عليه انه لو كان الواجب سبحانه حاصل بطريق البرهان يلزم وجوده في الاذيان لا يستدعي  
 البرهان مطلقا ثبوت الاكبر للصغر فيها ليكن لها انكسب ما تشتمل عليه من الاوسط والتالي لها اذ يان من ان  
 يكون وجوده الذي يبرهن به هو كلك وجودا خارجيا كما سبق ففيه نظرا اما ولا فلا ان البرهان لا يستدعي ارتسام المبرهن  
 عليه بكنه ذاته وحقيقته في الذهن انما يستدعي وجود عنوانه لا سيما عند الضرورة والاضطرار واما ثانيا فلا يثبت  
 ان لا يصح القول بكونه برهانا على شئ والا لزم ارتسامه في الاذيان واما ثالثا فلا يستلزم ان لا يكون معلونا بالضرورة  
 الا بالضرورة ارتسامه في الاذيان ويمكن ان يقال لنفي هو البرهان مطلقا لما كان او انما كما قال الشيخ سفت  
 التعليقات فاما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويطوف كواجب الوجود فانه لا عدل بل يتصور بذاته اذ لا يتقيد في نفسه  
 الى شئ اذ هو اول بالضرورة ويعرف بذاته اذ لا سبب له وايضا قال فيها نحن انما عرفنا واجب الوجود بذاته معرفة  
 اوانية من غير اكتساب فانا نقسم الوجود الى الواجب الممكن ثم نعرف ان واجب الوجود بذاته يجب ان يكون واحدا  
 ونعرف هذا بضرورة لا سبب له بل ضرورة واجبة الوجود وقال ايضا فيها نحن ما وجوده من ذاته ولا ذلك  
 البراهمي تعالى به الحق وما سواه بالكل كما ان واجب الوجود لا يبرهان عليه ولا يعرف الا من ذاته كما قال الله  
 تعالى شهد الله انه لا اله الا هو على هذا فيطبق ما قال الشارح في الحاشية بذاته على ما قال الشيخ في برهان  
 ان لا يقين الدائم الكلي باله سبب لا يجعل الامن جهة سببية ولا سبب له اما من جهة الايمان البتة بوجوبها  
 اي بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة المحلولة بالمشايخ من غير نظر الى اسماءها لا يتبدل بها  
 اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم الاستدلال واما الاستدلال لوجود المحلول على ان له علته ما هو  
 استدلال من العلية على المحلول كقولهم بحسب المؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فان الاوسط فيه علته في نفس الامر  
 تكون بحسب المؤلف لان المؤلف بالنتج هو المحتاج ومناط الافتقار هو التاليف وفي هذا المقام ابحاث دقيقة  
 تليق بسببها في الكلام وسببها في انشاء الله تعالى انتهت اعلم ان نقل الشارح عن الشيخ هو المذكور في الفصل التاسع  
 من المقالة الاولى من برهان الشفا وهو بعض في ان لا سبب له بطريق علمية مختصة في البهية وان لم يكن يدريها  
 فليس الا لياس عنه وقال في الفصل الثامن من تلك المقالة ان الشئ او الحال اذا كان له سبب لثبوت الامن

هذه سببه فان كان الاكبر للاصغر لا سبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود وله ولكل الاوسط للاصغر لكنه بين الوجود  
للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينتقد برهان يقيني ويكون برهان ان وانما كان يقينيا لان المنتقد متين كليتان  
واقعتان ليس فيها شك والشك الذي كان في القياس الذي لا كبره سبب لجملة باصغره كان حين لم يعلم من  
السبب الذي يربط بل اخذ من جهة هو بها لا يجب بل يمكن فان كل ذي سبب فانما يجب بسببه وانما هي فكان بل  
السبب الذات فكان الاكبر للاصغر لذاته ولكن كان غنيا وكان الاوسط ايضا لذاته لا سبب حتى ان جعل جمل  
ولكن لم يكن غنيا فقد علمت المقدمه الصغرى بوجودها والكبرى اليك اذا لم يكن الاكبر للموضوعات باللاوسط الا  
لذاتها لا سبب جعل حكمه بجهته ثم قال فقد تحصل من هذا ان برهان الان يعطى في مواضع يقينا وانما هو في السبب  
فلا يحصل اليقين الدائم الا بالبرهان اللهي ونهنا نقض لما نقله الشارح تناقضا صريحا وغاية ما يقال في دفع  
التناقض بين كلاميه يستفاد من كلام المحقق المدعى ان ما حكم الشيخ باقامته برهان الان عليه هو لا يكون  
لثبوت الحكم فيه في الخارج سبب ما حكم به لا يبين البتة الا يكون نسبتة محموله الى موضوعه سبب اصلا ولا تناقض  
بينها لا اختلاف الموضوع في الحكمين واعلم انه قال صاحب الكافي المبين في بعض اقواله ان برهان الان  
قد ينفيد القطع اذا لم يكن نبيا سافها بل كان لهجة العلم ما من حيث ان الاكبر والاوسط يكونان مبهين من الموضوع  
وهو الاصغر وذلك في برهان الان على الاطلاق كما اذا كان شي ليس هو بالسيط الحق وله عوارض ذاتية يلزم ذات  
فخص وجوده ففطرى الملازم له من حيث انه بين الافتقار له واخر منها خفى اللازم من حيث انه غير بين الافتقار  
بالنسبة اليه فيحصل الشيء هذا الصغر والفطرى اللازم اخفى المبهمة جدا اكبر نقولنا الجوز المجرود وجوده لذاته لا لما وثه وكلما  
وجوده لذاته لا لما وثه فو عاقل لذاته واما من حيث ان عقد ثبوت الاوسط للاصغر الذي هو سبب بعد انعقاد برهان  
لمنحها اذا برهن من سبيل العلم على ان مجعولا ما في نفسه لا يصح ان يدخل في الوجود ولا بعلة جاعلة لذاتها ثم شواها  
وجوده فاستدل من وجوده المعلوم لاسم علمته على سبيل الان على وجود علمته جاعلة فاذن ذلك ثم مضى لا علم  
المضاهى بوجوه علمته ووجوب وجودها وانتفاع لا وجودها علما ضروريا ينتج ان يزول والشارح قد نقل هذا الكلام  
في فصل البرهان ونعم انه تحقيق لكلام الشيخ بحيث يندفع عنه التناقض بين كلاميه ثم قال وبهذا يظهر ان البرهان  
الان على قسامين اني سافج ليفيد مجرد العلم بقصد لقي بالحكم حكما جوازا لا وجوبا وهو الذي لا يصح حسب العلم كما اذا  
استدل لوجود معلولى علمته واحدة على وجود المعاول الاخر المستندين اليها بجهتين متضاقتين على وجه لا يرد  
البنية بينهما وجود المعاول على وجود العلة قيل انعقاد البرهان اللهي على ان المعاول لا يوجد الا بعلة موجبة

وثانيهما برهان ان في صحاحه المسمى وهو المسمى للعقل المضاعف وانت تعلم ان هذا لا يصلح لتوجيه الكلام الشيخ لانه قال  
 في فصل البرهان المطلق وفي فتيه الذين احدهما برهان لم وآخرا برهان ان فالعلم الذي هو اليقين هو الذي  
 يعتقد فيه ان كذا كذا او يعتقد انه لا يمكن ان لا يكون كذا الاعتقاد لا يمكن ان يزول فان قيل للتصديق الواقع  
 ان كذا كذا من غير ان يقتصر به التصديق الثاني انه يقيني فهو يقين غير دائم بل هو يقين وقتا ما والبرهان  
 قياس مؤلف يقيني انتهى وهو نفس على ان في مطلق البرهان سوار كان لميا وانما يجب ان يكون اليقين دائما  
 لان يكون وقتا ما في غير دائم وقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من برهان الشفاء قد طعن بعضهم  
 ان اسبب في ان لا يستعمل في البراهين وسط من عرض غريب ان كان لازما لانه لا يكون علته فخرية للطرف الاكبر  
 فلا يكون البرهان برهان لم وليس الامر على ذلك فان النظر الذي نحن فيه ليس كله في برهان لم حتى اذا لم يكن  
 للشيء برهان لم لم يتغير فيه في هذا الكتاب فصار جدليا او مغالطيا او غير ذلك فانه ليس بصير القياس بان ينتج  
 شيئا صادقا من مقدمات صادقة جدليا ولا مغالطيا ولا شيئا آخر حقا ان يبين في فن آخر من الفنون الخارجة  
 عن البرهان والاقسام الصنائع القياسية اكثر من هذه المحتملة بل هذا الكتاب يشتمل على بيان البرهان الواقع  
 على ما يعمله اليقين بالان وعلى ما يعمله مع الان اللهم فيكون العارض الغريب الذي ليس بجائز لا يجعل القياس  
 خارجا عن البحث في كتاب البرهان ولا يوجب ان لا يكون به يقين وكفى سقوط القول من قال ان ما لا يعرف له  
 علته لا يكون به يقين انه يوجب انه لا يكون له يقين بالبراهي جل ذكره اذ لا سبب له فليعرف انه ضائع اسعى  
 في طلب العلم اذ هو فاقد للشيء الذي يطلب له العلم وهو اليقين بالبراهي تعالى جده وآقاؤه في الحاشية فلا يرداه  
 فتصديقه ان الشيخ بعدما بين ان برهان الان قد يعطى في مواضع يقينا دائما وما فيما له سبب فلا يعطى اليقين الدائم  
 بل فيما لا سبب له قال فان قال قائل اما اذ انما صنعت علمنا ان لها صانعا ولم يكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو  
 استدلال من المعقول على العلة فالجواب ان هذا على نحوين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله  
 واما كلي كقولك كل جم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يفتح به  
 اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان فان الاعتقاد انما يصح مع وجوده واليقين الدائم  
 لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي والامثال الآخرة فليس المؤلف فيه هو الحق الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا  
 هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف لا بسبب ان  
 كان جز من ذي المؤلف وهو المؤلف عليه المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة ثم قال فانه بان

ان الحد الاكبر في الشئ المتيقن اليقيني لا يجوز ان يكون علته لا واسط بل عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط  
 واعتبار الجز غير اعتبار الكل فان المؤلف شئ وذو المؤلف شئ آخر فان المؤلف بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف  
 فمحال ان يكون محمولا على المؤلف واورده عليه بان كون المؤلف علة لوجود ذي المؤلف محتمل بل كونه مؤلفا معلول لكونه  
 اذا المؤلف او هما معا فان المؤلف نسبة الى المؤلف وكذا كونه ذا المؤلف ولقد تم احدهما على الآخر غير بين واجاب عنه  
 المحقق الدواني في الحاشية القديمة بان المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وبذو المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك  
 ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء ولو كان بسيطاً لم يتحجج اليه ليس المراد بالمؤلف المفهوم  
 المضاعف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيد ارج على انه ذو ارج  
 وبالعكس لانها محال وقد صرح به الشيخ في الشفا رايه حيث قال توسيط المضاف قليل الجدي في العاوم لان نفس  
 عليك بان زيد ارج هو عليك بان له اضافة شتمل على عليك بذلك فلا تكون المقدمة الصغرى اعرف من النتيجة فان  
 لم يكن لك بل بحيث يسهل الى ان يبين ان له اضافة فمفصولة نفس قولك زيد ارج وامثال هذه الاشياء ولى ان  
 شتمت قياسات فضلاً عن ان تكون براهين وفيه ان هذا التوجيه لا يجدي الا في هذا المثال ولا يجدي في مثال آخر  
 والكلام وان قضى الى الاطالة لكنه لا يخلو عن الافادة قوله واما السبيل اليه آه قال في الحاشية اى الى  
 اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بدعوى غير مستفادة من البرهان انتهت اعلم ان القول  
 ببداهة وجوده تعالى وان كان مخالفا لما قال الشيخ في اولى الكليات الشفاران وجوده تعالى لا يجوز ان يكون  
 مسلماً في هذا العلم الموضوع بل هو مطلوب فيه لانه لو لم يكن لك لم يخيل انا ان يكون مسلماً في هذا العلم ومطلوبه تافه  
 علم آخر واما ان يكون مسلماً في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر وكذا الوجهين باطلان لانه لا يجوز ان يكون مطلوباً في  
 علم آخر لان العلوم الاخرى اما حاققة واما سببية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خاص  
 عن هذه القسمة وليس لافى شئ منها بحث عن اثبات الاله تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف ذلك باواني  
 تامل لاصول كريت عليك ولا يجوز ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه يكون غير مطلوب في علم الاله فيكون  
 انا بينا بنفسه او بايوسا عن بيانه وليس هو بينا بنفسه لا بايوسا عن بيانه فان عليه دليل لكنه موافق لكلامه في التحليلات  
 كما سبق نظره اليه قال فيها ان الحكمه عند الحكماء يقع على العلم التام فالعلم التام في باب التصور ان يكون التصور  
 بالحو في باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان سبب فانما لا سبب له فانه مقصور بذاته ولا يرتب بذاته اذ  
 لا سبب له ويقع على الفعل الحكم والفعل الحكم هو ان يكون قد اعطى الشئ جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي

حفظ وجوده بحسب الامكان وان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في المادة  
 بحسب الامكان نفسه كالحقول الفعالة وقال في فصل من حصول برهان الشفاة اما لا علم له في وجوده واما  
 الاشياء المتغيرة عارض في شيء او عارض اول بلا علم ومن فلسفة مبادئ العلوم فانه يصدق من غير قياس يعطى به  
 البتة بل بديهية واضحه وهذه الكلمات تصح على كون وجوده تعالى بنينا بنفسه غير محتاج الى دليل من المراتب  
 التمهيدية او قد يطلق الدليل على التيقن على البديهييات كما انه قد يطلق على الحمد والوسطى في فن البرهان فحيث  
 لا مفيدة آه انت تعلم انه ان اراد ان الدلائل الدالة على وجوده تعالى غير مفيدة للتيقن فالحكم لكن البرهان الذي فيما  
 لا سبب له مقيد للتيقن العالم بغيره كما صرح به الشيخ في برهان الشفاة وقد سبق نقل كلامه في الدرس السابق وان  
 اراد انما غير مفيدة للعالم اليقيني فطلانه ظاهر ما سبق قوله فحماه لم يلد آه اعلم ان ما يؤهم احتياجه تعالى فيه حال  
 في حقه منها اتخاذ الولد لنفسه اذ لو كان له ولد لكان لبقاء نوعه متعاقبا افراده والامكان له فائدة يقده بها لكنه  
 محال لوجوب بقاء نفسه اذ الواجب لذاته لا يمكن ان يكون معدوما وايضا لو كان له ولد لكانت له صاحبة وله كائنات له  
 صاحبة لكان له شهوة والفرح ولو كان كذلك لكان متناجيا الى الصاحبة مع انه غني على الاطلاق ليس له سائبة الى شيء  
 من الاشياء وبالحكمة الواجب سبحانه واجب بالذات غني على الاطلاق فلا يمكن ان يكون له شريك في اعنيقته اسما  
 فان كان له ولد فلا يخلو اما ان يكون مثله كالوالد في الحقيقة ام لا على الاول يلزم تعدد الارب على الثاني يجوز  
 معلولا وممكنا كسائر الكمالات فلا يكون له ولد ونعم ما افاد بعض الاعلام انه ان الولد لما يكون بانفصال جز من مادة  
 الوالد مستبعد لقبول صورة من نوعه او من جنسه او الواجب سبحانه برى مقدس عن المادة فلا هو مادة يتكون منه  
 بانفصال جز منها ولا هو متكون من مادة فلا هو والد ولا هو مولود واطلاق الاب عليه في الانجيل من لسان المسيح عليه  
 السلام على تقدير حقيقته وكما تارة عن الاسجد والطفلة من روح الهي في رحم امه في له وبيانه ان الوالد له الكفاة عباد  
 عن الزام في الوجود والعقل فالكفاة بين الشيعين في الوجود هو التزام بينهما بان يكون كل منهما سببا في  
 الذات ووجود الآخر وباني الاله كما عنه فلا يتحقق الا بين شيعين كل منهما يجب بالآخر او كلاهما يجب بتأثير او  
 بينهما فان كل شيعين لا يكون احدهما موجبا للآخر ولا يفيدهما شيء ثالث يوقع العاقبة بينهما بان اوجب ذلكا لثبات  
 كلا منهما مع الآخر بالآخر فلا يلزم بينهما في الوجود والعقل لا يابي بالنظر الى كل منهما انما كنه الآخر والكفاة بين شيعين  
 في العقل هو ان يكون احدهما موجبا على العقل الآخر بالجملة المبادى الكفاة لشيء باليساوي في مرتبة الوجود او العقل  
 فيستحيل ان كنهه والمثل عبارة عن المساوي في تمام المهينة والحقيقة كبره وعمد فانها متساويان في الالهانية فان

اعتبر في مكاني الشيء ما يماثل في الحقيقة النوعية مع تلازمهما في الوجود او السقوط يكون احص من المثل وان لم يعتبر فيه ذلك بل اعتبر فيه التلازم فقط يكون بينهما عموم وخصوص من وجه واذا عرفت ان التكافؤ بين الشيئين عبارة عن التلازم في الوجود او السقوط بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الآخر فلعلك تتفطن ان التكافؤ ليس الا بين وصفي الوالدية والمولودية لا بين ذاتي الوالد والمولود فغايت ما يلزم ان لا يكون وصفا الوالدية والمولودية وتباين لان لا يكون ذاتا هيا وجسمين باجملة وصف الوالدية مكاف لوصف المولودية وهما معلولان لصفة التولد ذاتا ذات الوالد فغير مكاف لذات المولود حتى يلزم تحقق علاقة التلازم بينهما فانهم قد قالوا ومثما لا يخفى قال في الحاشية فان قيل المرأة الحبلى يتولد منها الحيية كما يدل عليه المشاهدة ويتولد البغل من الحمار والفرس فلا يجب التماثل بين الوالد والمولود قلنا المراد بالتماثل بهما المشاركة في الاوصاف النفسية وان لم يكن تمام مهية التماثلين في شغل المشاركة في الجنس دون الاتحاد في المهية النوعية انتهت اعلم ان التماثل عند الحكماء عبارة عن الاشتراك في تمام المهية فالتماثلان عندهم هم المشتركان في تمام المهية وقال المتكلمون هما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية وهي عندهم عبارة عن كل صفة شوقية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها اي لا يحتاج وصف الشيء الى انعكاس امرائه عليه كالاشائية والوجود واشيائية والحقيقة لاشان وتباينها الصفات المعنوية وهي التي يحتاج في الوصف بها الى انعكاس امرائه على ذات الموصوف كالتيقن والحدوث او يقال الصفة النفسية هي التي تدل على الذات بدون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات فالمراد بالتماثل بهما ليس هو الاشتراك في تمام المهية كما هو مصطلح الحكماء بل المراد به الاشتراك في الصفات النفسية كما هو اصطلاح المتكلمين وهذا المعنى ليعم المشاركة في الجنس ايضا وليس المراد بالاتحاد في المهية النوعية فلما يرد ماورد في ذلك والواجب ليس بمكاف آه قد عرفت انه لا بد في التكافؤ من التلازم في التحقق بحيث ينتج تحقق الحكم بدون الآخر فالمتكافيان في الوجود ينتج ان يوجد احدهما بدون الآخر والواجب لا يجوز ان يكون مكافيا لموجود آخر سواء كان ذلك الموجود الآخر واجبا او ممكنا لان الواجب ما يوجد مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره ولا شيء من المكاني بوجود مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره فلا شيء من الواجب بمكاف لموجود آخر واجبا كان او ممكنا وليست فاد منه انه غير مضاف كما وقع عن الشيخ في التكميات الشعار لان المراد به انه غير مكاف من حيث ان المتضايفين هما المتكافيان في الوجود واذا لم يكن الواجب مكافيا لغيره في الوجود لم يكن مضافا ولا لكان بينهما علاقة معلولية او معلولية ثالثة فلا يكون شيء منهما واجبا لوجود لثانيه فالنصف هو المضاف بهذا المعنى فلا ينافي ان يكون مضافا لغيره بهذا المعنى ولذا قد صرح الشيخ وغيره من الرؤساء ان الاضافة تعرض لجميع الموجودات حتى القيم الواجب بالذات قالوا واجب لثانيه

مع انه لا يكافى وجود غيره بمعنى ان يتلوا في الوجود وتساويا في الوجود بعرضه الاضافة كالحقيقة والرافعة فلا يراد نقل  
عن غير الخيايم من انه لو اريد بالصفات المضافات حقيقة فليس يوجد الا في الاضافة حقيقة لاني شئ خير باسوار قلنا  
وجوده في الخارج ام لا وان اريد بالصفات المشهورة فانه يوجد في الواجب ايضا وذلك لان المراد بكونه غير مضافات  
او غير مكافى بحسب لوجوده وغيره ولا حاجة في دفعه الى ما قال صاحب الاقنى الملبين اذا حصلت من عندنا ان  
المجبول اولاً وبالذات بنفس ذات المعلول وجوده حوتية ومن المستبين ان مرتبة ذات العانة متقدمة في لحاظ  
العقل على مرتبة ذات المعلول تقدماً بالذات فاذا كان كل جائز الوجود فانه في مرتبة ذاته المجبولة وفي جوهرية  
المتقدمة بزيادة الاضافة الى الجاهل بالمجولية والعلولية او لحاظ ذاته بعينه لحاظ شئ من تلقا شئ وانما الجاهل فانه  
متقدمة في مرتبة ليست فيها ذات المجبول فاضافة اجمالية والمجولية ليست كلفظة في تلك المرتبة فاذا كان هو في مرتبة  
نفس ذاته ليس تعرضه الاضافة بخلاف المجبول فان الاضافة تعرضه في مرتبة نفس ذاته المعلولة وفي شئ هو غير المهيبة  
المجولية جملة بيطاوع لشركيه السالف بينهم ذلك حيث قال المضاف وانتم تعلم ان هذا الكلام واحد لانه وان تعلم  
ان جعل متعلق بنفس المهيبة وان كان مخالفاً لما عليه الشيخ لكن لا ريب ان المهيبة من حيث هي ليست الاسمي واهلها بالجوهرية  
ليست في مرتبة ذات المجبول كما انها ليست في مرتبة ذات الجاهل ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة ذات المهيبة  
فعرض الاضافة للجاهل والمجبول على سبعة واحدة والقول بان اضافة المجولية بينهم المجبول في مرتبة نفس ذات  
مكافئة بل حال المجولية بالقياس الى المهيبة المجولية بعينه حال اجمالية بالقياس الى الجاهل وقولهم الفرق بين  
ناش من سوء الفهم في ذلك والممكن لا يماثل آه وذلك لان حقيقة الواجب بنفس ذاته مصداق الواجبة ومصداق  
الحكم بالوجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والالزام احتياجي في كونه واجباً وموجوداً الى غيره فلا يكون واجباً بذاته والممكن  
ليس وجوده من ذاته بل وجوده من غيره قال الشيخ في الاشارات ما حقق في نفسه الامكان فانه ليس موجوداً من ذاته  
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان كان احدهما فلهذا شئ او عينه فوجوده كل ممكن هو وجوده  
هو من غيره يعني ان كل ممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجوداً وان يكون معدوماً فليس اقتضار ذاته الوجود  
اولى من اقتضاء عدمه لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السواء هو محتاج في وجوده الى غيره والالزام  
ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال واذا تحقق ان مصداق وجوب الوجود في الواجب بنفس ذاته بلما يتبين  
لا يمكن ان يتحقق في وجوده الى غيره فلهذا تحقق ان الممكن ليس مماثلًا للواجب فانهم في له بيان الاول آه العكس  
بين اثنين سوار كان عبارة عن التلازم في الوجود او في الوجود والتعلق معاً لا بد من علمه مقتضية ويكون ما بينهما

وهذه معلولها او بين معلولين لها لا كيف ما التفق بل من حيث قهقشتى تلك العلة لتعلقها ما وجبته بالكل واحد منهما الى الآخر  
او كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما بالاشتراك الى ثالث لك فلا تعلق لاحدهما  
بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما منه من الآخر فلو كان الواجب مكانيا لوجب آخر كان  
بينهما علاقة ذاتية لزومية فيلزم معلولية الواجب فيلزم فرض الواجبية لهما والى هذا اشار الشيخ في البنية حيث  
قال لا يجوز ان يكون شيان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر فذات ان  
واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون آو اربا لوجود  
بب وسب واجب الوجود بالذات وجملتها واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارها ذاتيتين غير اعتبارها اشتراكا فكل  
واحد منهما واجب وجودا لكل منهما وجوب وجودا بذاته وكل منهما ممكن الوجود بذاته وكل ممكن الوجود وعلة وجودا قدم  
منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعادل وان لم يكن في الزمان فكل واحد منهما شئ آخر يقيم به وليدات  
احدهما ذات الآخر على ما وصفنا قلها اذن علل خارجة عنهما اقدم فاذن ليس وجوب وجود كل منهما مستفادا من  
الآخر بل من العلة الخارجية التي اوقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب به وجوده بغيره فوجوده بالذات متاخر  
عن وجود ذلك الغير ويتوقف عليه بالجملة اذ اكان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه ويتوقف على ما هو متوقف  
عليه وجودها محال **قوله** وقد يدل على نفى التماثل انه تقرر على ما قال الشيخ في الهيات الشفافية واجب  
الوجود ويجب ان يكون ذاتا واحدة والا فان تكثر تكثر المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيان لهما وجوب النظر  
والوجود ولا يخالف احدهما الآخر في شئ مما هو غير خارج عن المعنى الذي هو جوهر الحقيقة بل التماثل بان هذا ليس في ذلك  
وذاك ليس ذابا لعدو محالة تكون لواحق لجوهر الحقيقة بهما المباشرة وهذه اللواحق اما ان تعرض للحقيقة الشئ بما  
هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو لك فيجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها واما ان تعرض له عن اسباب  
خارجة لا عن نفس جسيمة فيكون لولا تلك العلة لم تعرض له فيكون لولا تلك العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة كانت  
الذات واحدة او لم تكن ذات فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بافراده واجب لوجود ذاك بالفراده واجب الوجود  
لان حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل منهما الخاص المنفرد مستفادا من غيره وقد ثبت ان كل  
هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل منهما مع انهما واجب الوجود  
بذاتهما ممكن الوجود في حد ذاتهما هذا كلامه والترويد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذات اما بناء على انه اذ لم  
تكن العلة الخارجية متحققة فاما ان يقال لا بد من التعين الوهمي ولا بد من علة ولما فرض ان العلة الخارجية ليست

مع انه لا ينافي وجود غيره بمعنى ان يتلازم في الوجود وتساويا في الوجود يعرضه الاضافة كالحقيقة والارادة فلهذا نقل  
 عن عمر النجاشي من انه لو اريد المضاف المضاف اليه فليس يوجد الا في الاضافة الحقيقية لا في شئ غير باسوار قلنا  
 لوجود ما في الخارج ام لا وان اريد المضاف المشهور فانه يوجد في الواجب ايضا وذلك لان المادة يكون غير مضاف  
 انه غير مكاف حسب الوجود وغيره ولا حاجة في دفعه الى ما قال صاحب الاقضية المبين اذا تحصلت من بعضنا ان  
 المجمول اولو بالذات بنفس ذات المعلول وهره مرتبة ومن المستبين ان مرتبة ذات العلية متقدمة في الحفظ  
 المنقل على مرتبة ذات المعلول فقد بالذات فاذا كان كل جائز الوجود فانه في مرتبة ذات المجمول وفي جوهرية  
 المتبوعة بلامه الاضافة الى الجاهل بالمجولية والمعلولية او لحاظ ذاته بعينه لحاظ شئ من تلقا شئ واما اجمال فانه  
 متقدمة في مرتبة ليست فيها ذات المجمول فاضافة الجاهلية والمجولية ليست مكنته في تلك المرتبة فاذا كان هو في مرتبة  
 نفس ذاته ليس تعرضه الاضافة بجمالات المجمول فان الاضافة تعرضه في مرتبة نفس ذاته المعلول وفي شئ جوهرية  
 المجمول جملة بسيطة ولعل شريكها الساطع في ذلك حيث قال المضاف وانما تعلم ان هذا الكلام واحد جال انه وان تعلم  
 ان الجاهل متعلق بنفس المبهة وان كان مخالفا لما عليه الشيخ لكن لا ريب ان المبهة من حيث هي ليست الا هي واما اضافة المجمول  
 ليست في مرتبة ذات المجمول كما انها ليست في مرتبة ذات الجاهل ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة ذات الجاهل  
 فعرض الاضافة للجاهل والمجمول على سنة واحدة والقول بان اضافة المجمولية بالمجمول في مرتبة نفس ذاته  
 مكابرة بل حال المجولية بالقياس الى المبهة المجمولية بعينه حال الجاهلية بالقياس الى الجاهل وقولهم الفرق بينهما  
 ناش من سوء الفهم في ذلك والممكن لا يماثل آه وذلك لان حقيقة الواجب بنفس ذاته مصداق الواجبية بمصداق  
 الحكم بالوجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والالزام احتياجي في كونه واجبا وموجودا الى غيره فلا يكون واجبا بذاته والممكن  
 ليس وجوده من ذاته بل وجوده من غيره قال الشيخ في الاشارات ما حقق في نفسه الامكان فانه ليس موجودا من ذاته  
 فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان كان احدهما فلهذا شئ او عينه فوجود كل ممكن هو وجود  
 هو من غيره يعني ان كل ممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضائه الوجود  
 اولى من اقتضائه عدم الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السواء فهو محتاج في وجوده الى غيره والالزام  
 ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجع وهو محال واذا تحقق ان مصداق وجوب الوجود في الواجب نفس ذاته لما يتبين  
 لانه لا يمكن محتاج في وجوده الى غيره فقد تحقق ان الممكن ليس مائلا للواجب فانهم في له وبيان الاول آه والشيخ  
 بين الشيخين سواء كان عبارة عن التلازم في الوجود ام في الوجود والتعلق مثلا لا بد من علة مقتضية ويكونا بايجابها

وبين معلولها وبين معلولين لها لا كيف ما التفق بل من حيث يقتضي تلك العللة تعلقا ما وحاثة ما لكل واحد منهما الى الآخر  
 اذ كل شيئين ليس احدهما عللة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالاشتراك الى ثالث كك فلا تعلق لاحدهما  
 بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما متفردا بالآخر فلو كان الواجب مكافيا لواجب آخر كان  
 بينهما علاقة ذاتية لازمة فيلزم معلولية الواجب فيلزم خرق فرض الواجبية لهما والى هذا اشار الشيخ في المتيقنة حيث  
 قال لا يجوز ان يكون شيئا ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالاخر فذهب ان  
 واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالاخر حتى يكون احدهما لوجود  
 بسبب واجب الوجود بالذات وجعلتها واجب وجود واحد فذلك لان اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما اشتقاقا فليس لكل  
 واحد منهما واجب وجود لكل منهما وجوب وجود لا بذاته وكل منهما ممكن الوجود بذاته وكل ممكن الوجود عللة وجودا قدم  
 منه لان كل عللة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فكل واحد منهما شئ آخر يقوم به وليس ذات  
 احدهما ذات الاخر على ما وصفتها فلها اذن علل خارجة عنها اقدم فاذن ليس وجوب وجود كل منهما مستغادا من  
 الاخر بل من العللة الخارجية التي اوقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب به وجوده بغيره فوجوده بالذات متناخر  
 عن وجود ذلك الغير ويتوقف عليه بالجملة اذ اكان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه ويتوقف على ما هو متوقف  
 عليه وجودهما محال **قوله** وقد يدل على نفى التماثل انه تقريره على ما قال الشيخ في الهيئات الشفافية واجب  
 الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فان كثرة تكثر المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيئا لهما وجوب التفرع  
 والوجود ولا يخالف احدهما الاخر في شئ مما هو غير خارج عن المعنى الذي هو جوهر الحقيقة بل التخالف بان هذا ليس ذاك  
 وذاك ليس ذاك بعد فلا محالة تكون لواحق لجوهر الحقيقة بها المبائنة وهذه اللواحق اما ان تعرض لحقيقة الشئ بما  
 هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو كذا فيجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها واما ان تعرض له عن اسباب  
 خارجة لا عن نفس هيئته فيكون لولا تلك العللة لم تعرض له فيكون لولا تلك العللة لم يختلف فيكون لولا تلك العللة كانت  
 الذات واحدة ولم تكن ذات فيكون لولا تلك العللة ليس هذا بافراده واجب الوجود وذاك بافراده واجب الوجود  
 لان حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل منهما الخاص المنفرد مستغادا من غيره وقد ثبت ان كل  
 هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في هذه ذات ممكن الوجود فيكون كل منهما مع انهما واجب الوجود  
 بذاتهما ممكن الوجود في هذه ذاتهما هذا كلامه والترديد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذاتا باعتبار ان اذ لم  
 تكن العللة الخارجية متحققة فاما ان يقال لا بد من التعيين الواجب ولا بد من عللة ولما فرض ان العللة الخارجية ليست

ليست بمحققه فلا بد من ان تكون علته المعنى النوعي فيجب ان تنحصر الذات في شخص واحد ويقال لما قيل ان  
المعنى النوعي ليس بعلة بل العلة هو الامر الخارج فلو فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق ذات اصلا و  
اما بناء على انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان لتخصيصها مستند الى لواحق مستند الى  
اسباب خارجة فاذا فرض انتفاء تلك الاسباب المستترة لان انتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال ان تلك الحقيقة  
الواجبة لا تلتقي بالثبوتات الحقيقية الموجبة فيكون لتخصيص تلك الحقيقة بنفسها الفرض انتفاء تلك اللواحق والاسباب  
الخارجة فتكون منحصرة في شخص واحد ذات واحدة او يقال ان شخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها لانها فرضت  
كلية مبهمة بل كان مستندا الى لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاءها وانتفاء سبب يوجب انتفاء السبب  
فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفاءها لا تكون ذات وهذا الوجه وبهذا يظهر ان توهم ان المتيقن على تقدير  
انتفاء الاسباب عدم الذات لان انتفاء المهية المجردة اللهم الا بالنظر الى انتفاء الاسباب كلا او بعضها فقد اتى بها لا يعاين  
ففي له فلا يتصور الاختلاف اه قال في الحاشية لا يقال لم لا يجوز ان يكون لتخصيص كل منها مستند الى نوعه المنحصر  
في فرد كما يقال في المفارقات لانا نقول فاذا لا يتماثلان لهما من نوعها على ان وجوب النظر والوجود لنفس فيهما  
فحقيقتها هو وجوب النظر وهو لا يعلم للاشتراك بين هويات متعددة بالذليل المذموم راد تمازجا لا يمكن ان يكون باو  
واحدة في نسخ قوامها والا يلزم التركيب المستلزم للمكان فهو بعوارض خارجة عن قوامها فهي الالهية التي هي وجوب  
النظر والوجود او باسباب خارجة وكلاهما باطلان كما ذكرنا في الكتاب انتهت انت تعلم ان السؤال والجواب  
كلها عجيبان اما السؤال فلانه على تقدير كون التحالف بينهما مستندا الى لواحق هي لمحور المهية او لوجودها بما يتوحد  
لا معنى لتجزئتها كون تمازج كل منها مستندا الى نوعه المنحصر في فردا لا اذا كان نوع كل منهما منحصرا في فرد يكون التحالف  
بينها نوعيا فيكونان نوعين متماثلين بالحقيقة لا نوعا مستكرا بالعوارض الشخصية فعلى تقدير كونه نوعا مستكرا  
بالعوارض الشخصية لا معنى لتجزئتها كون نوع كل منهما منحصرا في فردا لا يلزم كون النوع الواحد نوعين فلا توجد لهذا الالزام  
اصلا حتى يحتاج الى الجواب واما الجواب فلان الشارح قد صرح فيما سبق ان المراد بالتماثل ليس هو الاشتراك في  
تمام المهية بل المراد به معنى التماثل والتجانس في الالزام من التباين النوعي بينهما ان لا يكونا متماثلين بالصفة  
المراد ثم انه اذا كان وجوب النظر والوجود نفس ذاتها فلا معنى لتمازجها بعوارض خارجة عن قوامها ضرورة ان التباين  
الشيء وامتازة اذا كان زائدا على حقيقة عارضا له لا يكون نفس ذاته مصداقا لوجوب النظر والوجود فنتار لانه اعل  
يكون مصداقه فنتار انتزاعه امر اذ اعليه عارضا له فيلزم الاحتياج الى التباين وهو يتلاني الوجوب الذاتي فعلى تقدير

وجوب التقدير والوجود نفس في اتيهما كما لا يمكن ان يكون امتيازهما باصور اطلاقه في نسخ قوامهما لا يستلزم انه التركيب لك  
 لا يمكن ان يكون لوجود ارض خارجة عن نسخ قوامهما والا لا يكون نفس ذواتهما مصداقا لوجوب الوجود ونشأته لا اشتراكه  
 ويلزم الاختصاص الى الغير المتناهي لوجوب الذاتي وعلى تقدير تسليم كون التمايز لوجود ارض خارجة عن نسخ قوامهما لا معنى  
 لكون تلك العوارض مستندة الى نفس ذاتهما اذ مصداق العوارض ونشأته اشتراكها لا يمكن ان يكون نفس الذات كما  
 فحق في وجوب النظر اذ يعني ان وجوب النظر والوجود نفس حقيقة الواجب سبحانه فلا يمكن ان يوجد به شيئا مشترك  
 في مفهوم وجوب الوجود اذ لو وجد هويتان مشتركتان في وجوب الوجود فلا بد مما يمتاز به احدهما عن الآخر وما بالانتيان  
 اما ان يكون تمام الحقيقة في شئ فها فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة اوجهها وهو محال ضرورة ان وجوب  
 الوجود نفس حقيقة الواجب اما ان يكون جزئية فيلزم التركيب وهو يناقض في وجوب الذاتي واما ان يكون خارجا  
 عن حقيقة فيلزم كون الواجب محتاجا في تعيينه الى الغير والاختصاص يناقض في وجوب الذاتي وهما اشكال مشهور  
 الى ابن كيمونة نظيره انه لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجهين نوع كل منهما يكون متحصرا في شئ مشترك في وجوب  
 الوجود فيكون هناك هويتان بسيطتان يجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الهيئتين يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم  
 واجب الوجود مشترعا عنهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات  
 كل منهما والافتراق يكون بنفس ذات كل منهما واجاب عنه بعض المتأخرين بان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون في نفسه  
 وانتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجية عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك البهيمية وكلما قيل  
 مستحيلا ان الثاني فلان كلامه لم يكن بنفس ذاته انتشارا لوجود الوجود الفعلي فهو ممكن في حد ذاته واما  
 الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة اما فيه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن  
 آية حيثية كانت لا يمكن ان تكون حقايق متخالفة الذات غير مشتركة في ذاتي اصلا فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا  
 التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الهيئات كنسبة الانسانية الى ذات الانسان والحيوانية الى ذات الحيوان  
 حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه ولك تعدد فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الالسانية  
 مثلا مفهوم واحد ينتزع عن ذات كل انسان ولا يمكن اشتراكها من هوية فرس او بقرة وغير ذلك فانها ذاتي المعنى  
 مستلزم للاتحاد بجميع مصادق هي عليه بحسب ذاتها معنى سوار كان ذلك المعنى جذبا او فعا فاذن لو كان في الوجود  
 واجبان لذاتهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما وكان ما بالانه من الوجود حيثية الذي هو مبدا انتزاع الوجودية  
 المصدرية اية مشتركا فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين شيئين اذا كانت

ذاتية لا بد وان يكون جهة الاستيلاء والتعريف ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل فيما بسيطة والتعريف ينافي الوجوب  
 الذاتي واور وعليه ولا باننا لا نسلم ان الشئ من مفهوم واحد من ذاتين يستلزم اشتراكهما في ذاتي واجواب ما افادنا في  
 العلامة الى قد ان منع استلزام الشئ من مطلق مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير متبادر  
 ليس الجواب موقوف على اثبات ذلك ومنع استلزام الشئ من مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير متبادر  
 ذات الانسان من نفس ذاتين بلا زيادة ومنع ومن دون الفهم امر اشتراكهما في ذاتي هو بنفسه مطلقا لصدق  
 ذلك المفهوم بكاريزه صريحة وثانيا لنقص الامكان المطلق بين الجواهر والاعراض فانه اما ان يكون مشتركا بينهما  
 ذات كل من الجواهر والاعراض بلا اعتبار جسيمية اية جسيمية كانت فيلزم اشتراكهما في ذاتي او يكون مشتركا في ذاته  
 كل منهما مع جسيمية زائدة وهو باق فانه اذا قطع النظر عن تلك الجسيمية يلزم ان لا يكونا مشتركين بل اما وجوب مشتركين  
 والجواب ما افيد ان المفهومات لا تستلزم على ان تحار فيها سلوكا لا مكانا وسلبا عند الشئ عنه ومنها اضافيا مستتب  
 كما لمعولية وغيره لا ومنها مشهورات وجوبية غير اضافية فالاولى والثانية للثالثة اشتراكهما في ذاتين اشتراكهما في ذات  
 اصلا او مصداق اسلوب تفارسلو باتهما عن الذات في الواقع الامر في فاسد البصيرة الاضافات اشتراكهما في  
 عن ذات اذ اقيمت الشئ لا عن نفس الذات ولما كانت ذاتا كانا مشتركة عن نفس ذاتين بالاجمعية زائدة فاما  
 مشتركتين في ذاتي البهية والافلا وثالثا لنقص بالوجود فانه مشترك بين الجواهر والاعراض بل بينهما وبين الجواب  
 سبحانه وقد ثبت ان مصداق الوجود في الكل نفس الحقيقة بلا زيادة وجسيمية واقساما غير فيلزم من اشتراكه عن  
 الحقائق المتبادرة اشتراكهما في ذاتي وسبب اشتراكهما تعالى تحقيق الكلام في هذا المرام حتى لا فلا لا تقسم بالنسبة  
 الغير لافلته يعني ان وجوب النظر والوجود نفس حقيقة الواجب فلو كانت فاسد البصيرة كانت متقسمة بالنسبة  
 والفصل لا بد من في حقيقة الخمس في الانقياد للغة الخمس حقيقة من حيث هو منسب بل انما انقياد الفصل للوجود بال  
 لا تقويمها في نفسها فلو كان لوجوب النظر والوجود فصل وجوب ان لا يزيد وجوب النظر والوجود حقيقة وجوب النظر  
 والوجود بل انما يزيد لوجوب الفصل وحقيقة وجوب النظر والوجود ليس بالافضل فاما النظر والوجود لا حقيقة الجواب  
 التي هي معنى غير تارة النظر والوجود والموجودية ام خارج عنها فافادة الوجود بالفصل لوجوب النظر والوجود هي  
 افادة نسخ الحقيقة فيلزم ان يدخل الفصل في حقيقة الخمس والخاصة ان وجوب الوجود لو كان جنسا لكان له  
 فصل مقسم الفصل المقسم لغيره ووجوب الخمس فيكون الفصل المقسم بغير الوجود والوجود نفس حقيقة فيكون لا يزيد  
 الحقيقة ومفيدة الحقيقة فصل مقسم فيلزم ان يكون فصل المقسم مقوما واور على بان المقسم في الحقيقة شئ يتصور

على نحوين الاول تقرير نفس الحقيقة كما هو شأن العلة على طريق جعل بسيط والثاني الدخول في حقيقة شئ في التجربة  
 منه كما هو شأن الفصل المقوم فان اراد استدلاله لو كان وجوب الوجود فثبات كان فصله المقسم مفيداً للحقيقة ومقوماً لها  
 على النحو الاول فاللزم مسلم واللازم منقسم لان الفصل المقسم على الجنس فهو مقدر لهية ومفيداً للحقيقة كما هو شأن العلة وان  
 اراد انه لو كان جنساً لكان فصله المقسم مفيداً للحقيقة ومقوماً لها على النحو الثاني فاللزم (دشأن) الفصل المقسم تقويم  
 جهة النوع بان يدخل في قوامه ويكون جزءاً منه وسيجعل منه ومن جزأ آخر مهية ولا يلزم من افادة الفصل المقسم تقويم  
 جهة الجنس ان يكون داخل في مهية حتى يلزم ان يكون فصله مقوماً وليعلم ان مقصود المورد انه لا يلزم كون الفصل المقسم  
 مقوماً كما زعمه المستدل غاية الامر انه يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان لا يكون هو جنساً او الجنس  
 محتاج الى الفصل المقسم قطعاً فلا يراد انه لو كان واجب الوجود جنساً فلا بد من فصل مقسم ويستحيل ان يكون فصله المقسم  
 مفيداً لوجوده على نحو افادة العلة مهية المعاول لان الجنس مهية من عن العلة فلا محالة يكون فصله مقوماً لما عرفت  
 انه لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصله المقسم مقوماً وما قال بعض الاعلام انه ان هذا الدليل  
 يبنى على جعل المؤلف ولا يمكن على هذا التقدير ان يقال ان افادة الفصل المقسم مهية الجنس على نحو افادة العلة مهية  
 المعاول نعم يريد عليه ان الدليل على هذا يكون مبنياً على جعل المؤلف فيكون مبنياً على الفاسد ليس بشئ لان الفصل المقسم  
 علة للجنس قطعاً سواء كان الجعل مؤلفاً او بسيطاً غاية الامر انه على تقدير جعل المؤلف الجعل الجعل الجنس موجوداً وعلى تقدير  
 الجعل بسيطاً يجعل نفس مهية الجنس لا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم مقوماً لان الفصل المقسم المقوم للمعنى لا بد ان  
 يكون داخل في حقيقة وهذا غير لازم والاصواب ان يقال الجنس لا يحتاج الى الفصل في انصافه بالمعنى الجنسي بل يحتاج  
 اليه في تحته موجوداً فلو كان وجوب الوجود جنساً لزم ان يكون الجنس محتاجاً الى الفصل في المعنى الذي هو الجنس وهذا ظهر  
 انه لا يمكن ان يكون هذا المعنى نوعاً لان النوع لا يحتاج الى الشخص في كونه متصفاً بالمعنى الذي هو النوع وعلى التقدير كون  
 هذا المعنى نوعاً يلزم كون النوع محتاجاً الى الشخص في المعنى الذي هو النوع فثبت ان وجوب الوجود معنى شخصي بالغ عن وقوع  
 الشئ كنهه ضرورة انه لا يمكن ان يكون معنى عرضياً لذات واجب الوجود والآن تلكم الذات باعتبار نفس ذاته موجوداً  
 بل يحتاج الى علة قتال في لهوا ايضا يلزم انه قال في الحاشية فيلزم الا مكان وايضا يلزم كون الفصول المتقسمة  
 جاعلاً للجنس اذا امرنا بواجب الحقيقة هو الجعل توصيفه ان استفادة نسخ حقيقة الشئ اما بامر خارج فهو الجعل هو  
 مفروض الانتفاء في الواجب لذاته واما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول الداخلة نسخ الحقيقة عن الوجود  
 ان تكون الفصول المتقسمة مقومة بمف لوجوب فروجها فيقسم بها وايضا يلزم ترك الواجب ههنا انتهت فيه بما اقر به ان

انفاضة عن حقيقة الشيء قد يطلق على صدور نفس الحقيقة عن الجاسل وقد يطلق على تاتف حقيقة الشيء من ذلك واللازم بهينا  
 هو الاول دون الثاني كما عرفت فلا يلزم كون الفصل المقسم مقدرًا وانما يلزم احتياج واجب الوجود الى الجاسل فيخرج  
 الوجه الثاني ويلغو ضرورة الوجه الاول قوله لا بحسب الذات وذلك لما ثبت في محله ان واجب الوجود واجب من جميع جهات  
 اذ كل جهة من جهاته راجعة الى وجوب الوجود وانقراضها بالذات وكلما هو ممكن له فهو واجب له فلا راداة منتظرة ولا علم منتظر  
 وبالجملة ليس صفة من الصفات التي لا منتظرة ومن ثم يقال لا تجب شيئاً بالقياس اليه انما التجددات والتغيرات للمعلومات  
 في نفسها وقياس بعضها الى بعض ولهذا الكلام عرض عريض ليس هنا مشعبه ببيان في ذلك ولا حسب الصفات قد قال  
 في الحاشية تفصيل المقام ان الصفة التثبوتية لا تعالی اما حقيقة مختصة لا تعتبر في مفهومها الاضافة ولا تعرض لها سنة  
 التحقيق فقطعها وتقطعها بحيث تترتب عليها الآثار لا يتوقف على وجود الغير كما يجوزة واما حقيقة ذات اضافة لا تعتبر  
 مفهومها الاضافة لكنها تعرض لها في التحقيق بحيث لا يترتب عليها الآثار الا بتلك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون  
 الذات بحيث اذا وجدت ينكشف عندها الوجه بحيث يكون فيها لا ينظر اليها الفعل والترك بالارادة لا يتوقف تعقلها وتوحيدها  
 على وجود العلم والمقدور لكنها اذا وجدت تحقق الاضافة لا محالة وتترتب عليها الآثار وتغير بين العلمين بموجب تغيرها  
 في نفس الموصوف الذي بموجبها وكذا تغير الاضافة التي هي من لواذها في الوجود واما انفاضية موشة وهي التي تعتبر  
 في مفهومها الاضافة فتقطعها وتقطعها بمعنى ترتب الآثار متوقف على الغير وتغير بالايديب تغير الموصوف ولا بد منه في  
 بل يرجع الى تغير الامر المباني كما اذا تغير ما بينك وما يشاركه وانت مستقر على مكانه ومتلواها في الواجب تعالی بالرازية  
 نظر الى انها لا توجد الوجود المرزوق وفيه انما تكون الذات بحيث ترتزق اذا وجد المرزوق فلافرق بينهما وبين العالمية  
 والقادرية واجيب بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدئها فخرج هذه المصنوعات الى العرف ولا تعارف في العرف اطلاق  
 الرزاق الا على من يباشر بالارزاق وكذا السخي والجواد يطلق على من يعمل بها فالمستعارف فيها نفس الاضافة بخلاف العالم  
 والقادر فانها يطلقان على ما من شأنه العلم والفكر وكذا السميع والبصير وان لم يوجد العلم والمقدور قبل والسر فيها ان  
 الرزاقية والسخافة مثلاً من الصفات الالفائية التي لا يتحقق بحيث يظهر منها الآثار الالفائية المباشرة في الفعل بها ما هو منها  
 في المبيض على الشذوذ قبل العمل بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية  
 التي هي ذات اضافة لاسم الاضافات المختصة انتهت وفيها ما أفيد ان العلم في الممكنات صفة قائمة بها ذات اضافة  
 الى المعلومات ولا يصح انصافها بالعلم كونه عالمه الا بقيام تلك الصفة بها وقياها بها لا يتخلف عنها انكشاف الاشياء التي  
 تتعلق بها تلك الصفة العلم في الواجب سبحانه وان لم يكن صفة زائدة قائمة به لكن ذاتا قائمة تنوب عن ساب الصفة

كما هو المذهب فليس معنى كونه عالما انه من شأنه العلم نعم الامر في المقدورية كما ذكره فان القدرة لا يجب في الانصاف بما  
مباشرة الفعل او الترك بل التمكن منها كما لا يخفى واما السخاوة والجود فلا يجب فيها اليه مباشرة العمل فليس حالها حال  
الرازقية الا يطبق الرزق الاعلى مباشرة الرزاق بخلاف الجود والسخى نعم الاعطاش كالرازقية لكنه غير السخاوة والجود  
فقد لا والاضافية التي بازائها تفصيله على ما في بعض هو من الایاهات انه كما لا يخبره ولا يخبر في ذاته سبحانه كك  
لا يخبره ولا تعاقب في صفاته الاضافية المتقدمة في ذاته تعالى وتحقق ان الاضافات التي تعرض لشيء منها بتدبيرها  
وتعاقبها ليس يستلزم تغيير في ذات ذلك الشيء ولا في صفاته المتقدمة فيه اذ ليس يجب ان يكون بازائها متقدرا  
في الشيء وهذه هي الاضافات المحضة وتبدلها وتعاقبها بالتحقيقة راجع الى تبدل امور مبانيه لذلك الشيء منفصلة عما يخبر  
فيه وتعاقبها الله بها لا غير كما اذا تنقل ما على يمينك على يسارك وانت ثابت على وضحك الاول ومنها ما تبدلها وتعاقبها  
يستلزم تغييرا في ذلك الشيء وتعاقبها فيما يتقرر فيه اذ بازائها متقدرا لا محالة وهذه الاحاطات متقدمة على صفاته  
مستتقة لها غير مستقلة عن لزوم اقترانها بالشيء كما اذا تبدل معلوك او معلوكم وتعاقب معلوك ومعلوك فان  
ذلك ليس يتصور الا بتبدل علم او تأثير وتعاقب علمين او تأثيرين كمن قبل ذلك بالقياس اليه بالقياس اليها  
بنته ومن يجوز تبدل اضافات وتسايقها وتعاقبها بالقياس الى الاول سبحانه وتعالى ومن القسم الاول لا الا فرق طبا  
والا لزم تغييرا في نفس ذاته وتسايق وتعاقب في صفاته الثبوتية المتقدمة جل عن ذلك تعالى وانما مرجع التجدد والشيء  
والتعاقب والتدريج في نفس الاشياء المبانيه المنفصلة فاذا لا تجد ولا تسابق ولا تعاقب الا في طبيعة المعالاة  
وصفاتها واور عليه بانه ان اريد حصر التجدد والتغير في الامور المبانيه عن الذات فهو لبط فانه كما تغير الامور المبانيه عن  
الذات لتغير وصف الذات ايض وان كان الوصف اعتبارا او ان اريد ان التغير اول وبالذات في الامور المبانيه وفي  
الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف آتي وصف كان اذا تجد في ذاته تعالى كانت الذات قابلا  
ومستعدة له فان الاستعداد عدم صفة عما من شأنه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حقق ان الشيء الواحد لا يكون  
قابلا وفاعلا واحدا يجب عنه الاستعداد والعلامة اليه فانه ان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المبانيه وبالعرض  
في الوصف واذا الوصف ليس وصف حقيقة يكون متقدرا في الذات او يكون مبدء نفس الذات ولا وجود لهذه الوصف  
في الواقع لانه اضافته محقة متيزع بمقاييسه الذات الى الامور المبانيه فهي انما تتحقق بتحقق الامر المباني وتنتهي  
بانتهاؤه ولا يجب ان يستبقا قوة استعدادية في الذات وانما كان يجب لو كان لمثل هذا الوصف تتحقق في الذات  
بعد ما لم يكن وهذا الوصف كونه امر اعتبارا انتزاعيا غير متحقق بنفسه لا يتعلق به بجعل او لا بالذات بل بتحققه انما يجوز

الامر المباني فاذا جعل الامر المباني صح انشراح الاضافة بينه وبين جاعله من دون حاجته الى ان يتحقق تنكسا لاضافته  
 جعل مكان ان يجعل هذا الوصف هو جعل الامر المباني لا يجعل متانف مغاير لجعل الامر المباني فلذلك امكانه هو ان يكون  
 الامر المباني فاذا وجد معلول من معلولاته سبحانه ووجد اضافة بينه تعالى وبينه فهو كذلك الاضافة ليس الا جعل المعلول  
 الا جعل مستانف وان كان منطوقا مكانه وليس له امكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلا مستقلا وليس  
 له جعل راجع المعلول حتى يكون جاعلا حتى يكون قابلا وفعلا قال في الحاشية اعلم ان مرجح الاضافة فيه سبحانه  
 الى اضافته واحدة وهي المبدئية بالقياس الى جميع الاشياء في خالقيته باعتبار رتبة باعتبار آخر وهكذا في عدد  
 ذاتها اضافة واحدة لا يختلف باختلاف الازمنة والاكثرة والابجاء ونسبة النسبة اليها بالنظر الى ذاته تعالى وبها السلي  
 قياس الاوصاف الحقيقية فانها راجعة الى صفة واحدة وهي وجوب الوجود والتقرر لذاته كذا حققه المحققون انتهى  
 لتسهيل المقام على ما قال بعض الاعلام ان صفاته تعالى منها حقيقية كاليته كالقدرة والعلم ونظائرهما وهي عين ذاته  
 بحيث ان ذاته من حيث هي هي مبدء لانزاعها ومصادق لعلها بلا اعتبار حثيثة اخرى ومنها اضافية محضية كالمبدئية  
 والقبلية وغيرهما هي زائدة على ذاته متاخرة عنها وعما اضيف اليه ولا يخل بوجهانية كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى  
 ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث تشارعنه هذه الصفات وهو انما يكون ككف نفس  
 ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غير كما قال الشيخ في الكليات النفاذ ولا تنال بان يكون ذاته ما نودق مع اضافة  
 ما كنهه الوجود فانها من حيث هي علته لوجوده زير ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ومنها سلبية محض كالتوحيدي  
 والفردي وامتثالها والانتصاف بها يرجع الى سلب الانتصاف بصفة النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتشبه ولا تتعدد  
 ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب النسبة وجميعها يرجع الى معنى واحد وصيغة واحدة هي بعينها حثيثة الذات فذاته بذاته  
 مع كمال فردانية وبساطته استحق هذه الاشياء لا بامر آخر غير ذلك كما قال المعلم الثاني في الواجب كانه علم كل قدرة كل حيوة  
 لان شئيا منه علم وشئيا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شئيا فيه قدرة وشئيا آخر فيه علم ليلزم التكثر في صفاته  
 الحقيقية فلذلك صفاته الاضافية والسلبية لا تتكرر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافتها  
 الى الاشياء وان تعددت سابعا واختلقت لكنها كلها يرجع الى معنى واحد وادفائه احد ما هي قديمة الابدانية والاشياء  
 في عينه بعينها رازقة ولطيفة وجمعة وبالعكس وبكذلك في جميعها والادى تكثر او اختلافها الى اختلاف ذاته والسوابق  
 مرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في مستخرج الاشراف ناقلا عن الشيخ الايني ما يوجب ان فعله و  
 خلقه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات تنفقه فوجب اختلاف حثيات فيه بل له حثيثة واحدة وادفائه احد ما هي قديمة

ليصح جميع الاضافات كالزائدية والمصورية ونحوها ولا سواب فيه ككل له سلب واحد يتبع جميعها وهو سلب الاسكان  
 فانه يدل على سلب الجمية والعرضية وغيرهما كما يدل على سلب النجاسة عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان  
 كانت السلب لا تكثر على كل حال فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها  
 او عرفت هذا فاعلم ان ذاته تعالى لا يتغير بغيره في ذاتها ما اضيف اليه وان تغيرت اضافة اليها بحسب كونها متغيرة في  
 ذاتها ومن حيث انها متغيرة بها لا يوجب اضافة مطلقة لان تلك الصفات تتلزم التعلق الى امر كلي كخارج  
 كلي ومزوف كلي بالذات والى الجزئية بالذات كالمدرية تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب تعالى وان كانت  
 غير كافية ابتداء في حصول الصفات الاضافية بل يتوقف على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه  
 حاصل من الواجب تعالى لانه معلول بالذات او بواسطة معلوله بالذات والذات مستقلة في افاضة الجميع واجبة متفقة  
 من ذاته تعالى واجبة بسبب من حيث وجودها بسبب تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في حدود  
 انفسها يتعلق بها اضافة السلبية واخر الحقيقة وهذه الصفات السلبية لا يحصل الا به تعالى لان الغير من  
 حيث هو غير من حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من الوارد مرتبط به وتعلق الاضافة  
 وبهذا الاعتبار يوجب الاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده ومن فحين وجوده بلاذلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء كان  
 واحدا ومتعدد في حكم واحد كلي بهذا الاعتبار وانما المتعدد والاختلاف حسب احاطتها في حدود انفسها وذلك يوجب تعددا واختلافا في ذاته  
 ولما في صفاته وحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته وايضا لا يتغير ذاته  
 تعالى لاجلها لانها لا يختلف معانيها في انفسها حتى يوجب كثرة اعدادات وحجيات في ذاته الاول تعالى التغيرات والتعدلات لوفرة  
 غيرها انما يقياس الى الاشياء المتعقدة في انفسها وتعدلاتها في انفسها وتعدلاتها في انفسها وتعدلاتها في انفسها  
 المتعدلات فليست الا واحدة متعقدة الى تلك الجهات بانسحاب احد كلي وسائر الانسابات ما هي سببا او سببا على جهة تميزها عن سببها  
 فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المرتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من  
 الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متعددة حسب تعدد متعلقاتها المتعددة المتعقدة في انفسها و  
 بقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغييرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذاته تعالى في ذاته واحدة بل لا يتعدد ولا يكثر  
 فيها بل التعدد والتعقد والحضور والغيبة انما يتحقق للسبحين في سجن الزمان المطورين في كورة المكان واما الواجب  
 تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك مبع ولسا يعني ان نسبة ركب المنزه  
 عن تمت التغير والتعدد الى جملة المتغيرات والتعدد وان نسبة واحدة ومبغية غير زمانية ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ

في التعيينات الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك المكان البتة فاذا كان الشيء لم يكن وقتا فانما يكون من  
 جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعدا من المادة حدثت فيها صورة وليس هناك منع ولا تشاك لا شيا  
 كلما واجبات لا يحدث وقتا ولا يتغير وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا انتهى في الكلام تفصيل المقام وتبيين آهونه  
 عن الاقوال المبين ومجابهة كذا محيت ان اثبتك على الشك لان ليس الوجود حقيقة النفس الموجودية بالمعنى المسمى  
 اي صيرورة نفس المهيته ثم العقل بغيره من التحليل يترزع عنها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية وليست بها به وبمعناها  
 على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم به هو نفس المهيته بحسب ذلك الطرف لا امرزانه يقوم بها فيصير الحمل فان اذ هم ان  
 الامر اذن قد شبه حمل الذاتيات حيث ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العنيت  
 الا حقيقة قبل تفصيل عن ذلك بان ذات الموضوع هناك تتقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن آية حيثية كانت غيرا  
 واما حمل الوجود فمصادقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فاذا عرفت بضرورة  
 او به ان صح حمل الوجود فقلنا وارجا ليقولوا الى الحكم بها مشادة ترتب آثار المهيته عليها فيعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيكم  
 بصحة الحمل لان ترتب الآثار بمصداق الحمل اليه كما ظن فقد فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة وهذا الكلام غير محصل لانه  
 بعد الاعتراف بان مصداق حمل الوجود على المهيته ومطابق الحكم به نفس المهيته لا امرزانه يقوم بها وان لم يكن في ظرف  
 الوجود والنفس المهيته ثم العقل بغيره من التحليل يترزع عنها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية وليست بها به وبمعناها  
 كما ان في الانسان انسانا مثلا ليس حكاية الاعن نفس مهيته الانسان بلا زيادة امر يقوم بها الان في ذات الموضوع  
 في حمل الذاتيات بنفسها تستقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن آية حيثية كانت غيرا واما حمل الوجود فمصادقه نفس ذات  
 الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها ليس بشي لانه ان اراه ان ذات الموضوع سواء كانت مجردة او  
 وسواء كانت متفردة او لا تستقل بمصداقية حمل الذاتيات عليها فذلك بطرفان الذات الممكنة التي ليست بمجردة او متفردة  
 الاشياء لا يصح حملها على اصلها لا حمل نفسها ولا حمل ذاتها فكلما عليها وان اراد ان ذات الموضوع المهيته  
 المتفردة مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات من دون زيادة حيثية عليها فسلم لكن الذات المهيته المتفردة مستقلة بمصداقية  
 حمل الوجود ايضا عليها ايضا بلا زيادة حيثية كيف ولو كان مصداق الوجود ذات الموضوع مع زيادة حيثية عليها يكون قول  
 على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم به هو نفس المهيته بحسب ذلك الطرف لا امرزانه يقوم بها التالفا بالمعنى واما قوله  
 واما حمل الوجود فمصادقه ان اراد به ان مصداق حمل الوجود ليس نفس المهيته من حيث هي سواء كانت متفردة مجردة  
 او لم تكن فسلم لكن مصداق حمل الذاتيات ايضا ليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متفردة مجردة او لم تكن متفردة

ان ذات الموضوع ذو العلم يمكن المتفردة مجعولة لم تكن ذاتاً فضلاً عن ان تكون مصداقاً لحمل نفسها وذاتياتها عليها وان  
 اراد بان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع المتفردة المجعولة من حيث هي فذلك بطريقاً فان صدق حمل  
 الوجود لا يصلح عن الذات المتفردة من حيث هي واما قوله بل باعتبار جاعلية العللة لها ان اراد بان جاعلية العللة لها  
 معتبرة في مصداق الوجود بان تكون تلك الجعلية حثيثة تقيدية في مصداق الوجود فذلك بطريق لان تلك الجعلية متنازعة  
 عن مصداق الوجود اعني المهيئة المتفردة المجعولة لان الجاعلية والمجولية تسببان تنازعا عن ذاتي التبيين وان اراد  
 ان جاعلية العللة لها جعلية لتعليمية لمصداق الوجود فان كان المراد انها عللة لمصداقية مصداق الوجود في الواقع فذلك  
 بطريق لان مصداق الوجود هو نفس الذات المتفردة في الواقع ومصداقية في الواقع ليس امرأاً اذ اعليها حتى يكون لها  
 عللة وازالة نفس الذات فانما عللة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي عللة مصداق الوجود الذي هو نفس الذات  
 المتفردة في الواقع وتلك العللة هي نفس الفاعل المستقل بالتاثير الجعلية جاعليتها للمهيئة فانها متاخرة عن نفس المهيئة  
 التي هي مصداق الوجود وان اراد ان اعتبار جاعلية العللة لها جعلية لتعليمية لمصداقية مصداق الوجود في لحاظ اسماكي  
 بان المهيئة موجودة كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت بضرورة او برهان صحيح حمل الوجود قطعاً فذلك ايضا باطل اذ كثير ما تنزع  
 الوجود عن المهيئات وتعمل عليها ويصدق بحملها عليها من دون ملاحظة تلك الجعلية على ان هذا لا يصلح فارقاً بين مصداق  
 الوجود ومصداق الذاتيات لتحقيق هذه الجعلية التعليمية في مصداق الذاتيات اليه كما مسيحيتك انما اشار الله تعالى  
 وانما الكلام في الفرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وان اراد ان اعتبار جاعلية العللة لها جاعلية  
 عن نفس العللة الجاعلة التي هي متقدمة على الذات المتفردة التي هي مصداق الوجود فلا شك ان نفس العللة الجاعلة  
 غير متاخرة في مصداق الوجود او مصداق الوجود هي نفس الذات المتفردة نعم ذات العاية الجاعلة عللة لمصداق الوجود  
 اعني الذات المتفردة المجعولة وهي كما انها عللة لمصداق الوجود فذلك هي عللة لمصداق الذاتيات اليه فهذا لا يصلح فارقاً  
 بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وتحقيق المقام ان مصداق الوجود هي نفس الذات بلا انضمام امر وزاياد  
 وهي بعينه مصداق الحمل الاول ومصداق حمل الذاتيات من غير فرق فان حمل الوجود على المهيئة كما في قولنا الانسان  
 موجود وحمل نفس المهيئة وذاتياتها عليها كما في قولنا الانسان انسان او حيوان حكايتان وواقعية الحكاية عبارة عن  
 واقعية مصداقتها ومجوليتها عبارة عن مجولية مصداق حمل الوجود على المهيئة اما ان يكون نفس المهيئة بلا امر زائد و  
 جعلية زائدة او يكون هي المهيئة مع امر زائد وجعلية زائدة عليها والثاني بطريق حثيثة زائدة على المهيئة متاخرة عن  
 مصداق الوجود فتعين الاول فاما ان يكون مصداق حمل المهيئة على نفسها وحمل ذاتياتها عليها اعني نفس المهيئة

بلا امر زائدة وحقيقية زائدة عليها فلا يكون بين الاثنين حكما يتبين فرق اصلا او يكون مصداق على المبهمة على نفسها  
 وحل ذاتها عليها هي المبهمة مع امر زائدة وحقيقية زائدة وهو بط قد ثبت ان مصداق يحمل الوجود على المبهمة ومصدق حمل  
 الذات والذاتيات عليها هي نفس المبهمة المجهولة بالافتراق اصلا بين مصداق حمل الوجود ومصدق حمل الذات و  
 الذاتيات وليعلم ان كلام صاحبها لا يفي الحين في هذا الباب في غاية الجواب الا انطراب فانه قال اولان الوجود ليس  
 معنى ان يفهم الى المبهمة او يتبرع فيها وانه ليس في ظرف الوجود والافق النفس المبهمة لا تتقل بنفسها من التحليل ينتزع عنها  
 معنى الوجودية وتصرفها به كما عليها على ان مصداق يحمل ومطابق الحكم به نفس المبهمة بحسب ذلك الظرف لا امر زائد  
 يقوم بها فيصح يحمل وهذا الكلام نص على ان الوجود ليس من جواهر النفس المبهمة بل مصداقه ونشأته انشأته هي نفس المبهمة بل  
 زائدة عليها ثم قال الوجود يلائم سائر الاعراض بان كل عرض فان وجوده في نفسه هو بغيره وهو في موضوعه واما الموضع  
 الذي هو الوجود فحقيقته ان كذا في الاعيان او في الذاتين فوجوده بغيره هو بغيره ولا ينبغي ان يناقض ما ذكره  
 اولالا انه لا يصح يكون الوجود وعرضه واذ كان عرضا لا محالة يكون قائما بالمبهمة انضماما او انشأته انشأته المبهمة موضوعا  
 له ويكون وجود الوجود عبارة عن حمله في المبهمة وقيا منه بها لا عن نفس وجود المبهمة ثم قال بعيد ذلك ان النفس  
 والعيان اوجبان بعض الالكون في الاعيان هو شئ ما وبعضه الايقان الشئ لا الالكون في الاعيان الذي لا سبب له  
 لو كان متعلقا بشئ كان ذلك الشئ سببا لذلك الالكون وقدره ان لا سبب له وهذا نفس على كون الوجود في المبهمة  
 الممكنة زائدة عليها قائما بها انضماما او انشأته انشأته ثم قال وبالحيلة الوجود والمصدق لا يؤخذ من سببه المفعول قائم بالموضوع  
 انضماما او انشأته انشأته عن ذات الموضوع المجهولة ثم قال المقصود بالوجود هو صيرورة المبهمة وموجوديتها اما في ذات  
 نفس الذات المتفردة لا معنى يلحق المبهمة فيثبت منها الوجود كما يكون في السواد والاسم كما ان الانانية مضمومة بالان  
 من نفس ذات الانسان لا امر يتبين بالانسان ولا ينبغي على من ادنى مسكة ان يورد الكلمات تشوشة متعبة جدا ولا ينبغي  
 ان التفرع والحقبة عبارة عن نفس المبهمة وليس امر زائدة عليها اصلا والوجود عبارة عن حكايه نفس المبهمة وانكايه  
 انما هي في الذهن ففهم الوجود الذي هو حكايه ذهنية ليس قائما بالانسان لا بالمبهمة فلا يكون خارجا للمبهمة في الواقع  
 ولعل هذا هو المراد بالصدر والشيرازي المعاصر لحقه الذي هو في حيث قال في الحاشي شرح التقريران الوجود لا وجودا  
 وطارعا اما خارجا فليس المبهمة في الكتب واما ذواتها فلا زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذواتها من معنى الوجود كما انه  
 ليس متحركا بما في ذواتها من معنى الحركة وذلك لان غرضه ان الوجود وحكايه ذهنية قائم بالذهن وليست تلك الحكايه  
 الذهنية قائم بها بحكيه الوجود وانما هي قائم بالذهن ليس باذاتها انما قائم بالمبهمة في الواقع تكون تلك الحكايه

الذهنية صورة له حتى يصح ان يقال ان زيدا مثلاً موجوداً بقيام الوجود به كما يصح ان يقال انه متحرك بقيام الحركة به واما  
 معنى الوجود والقيام بالذهن فليس وجوداً شئ لان الشئ لا يكون موجوداً بما في ذهننا من معنى  
 الوجود كما انه لا يكون متحركاً بما في ذهننا من معنى الحركة فهم بازار ما في ذهننا من معنى الحركة  
 حقيقة موجودة في الخارج قائمة بالموصوف بالحركة وهو متحرك بقيامها به وليس بازار ما في ذهننا من معنى الوجود امر في  
 الخارج قائم بالموجود يكون موجوداً بقيام ذلك الامر به بل معنى الوجود حكايته عن نفس ذات الوجود ولا عن معنى قائم  
 بها واما اور وعليه المحقق الدواني من ان الوجود وان كان انتزاعياً لكنه ليس انتزاعياً فله تحقيق في نفس الامر كسائر  
 الانتزاعات الواقعية كالاضافات وغيره والكار وجوده في الذهن مكابرة والتسكس بان زيدا مثلاً ليس موجوداً  
 بما في ذهننا من معنى الوجود ليقضي ان لا تكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الذهن ايضا فان الشئ  
 الاسود لا يكون اسود بما في ذهننا من معنى السواد بل انما تسلم انه ليس موجوداً بالوجود الحاصل في ذهننا  
 فان الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود فففيه نظر لانه ان اراد يكون الوجود انتزاعياً انه حكايته عن نفس الماهية فهو  
 منتزع عن المحكي عنه كسائر الحكايات المنتزعة عما هي حكايات عنه فتسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود امراً قائماً  
 بالماهية في نفس الامر انضماماً او انتزاعاً كالاضافات وغيره من الصفات الانتزاعية فانها زائدة على موصوفاتها  
 قائمة بها في نفس الامر قائماً انتزاعياً وليس الوجود ذلك وان اراد يكون انتزاعياً انه من الصفات الانتزاعية لتمام  
 بالمسببات في نفس الامر فهو لبط والكار وجوده في الذهن بمعنى الكار كونه منتزاعاً عن نفس الماهية مكابرة واما الكار كون  
 الوجود امراً زائداً على نفس الماهية عارضاً لها قائماً بها وكونه حاصلاً في الذهن على نحو حصول الاشياء التي لها تحقيق  
 واقعي مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية فليس مكابرة ولما ثبت ان الوجود ليس قائماً بالماهية صلاً  
 في نفس الامر لا قياماً انضمامياً ولا قياماً انتزاعياً ولم يكن له قيام بالذهن الا في مرتبة الحكاية الذهنية لم يصح ان  
 يقال ان زيدا مثلاً موجود بقيام الوجود به اذ لا قيام للوجود بالماهية اصلاً لانضماماً ولا انتزاعاً ولا معنى لكون  
 زيدا موجوداً بوجوه قائم بالذهن غير قائم بزيده واما الاعراض الموجودة في الخارج بانفسها او بنسبها فلما قيامها بوجوه قائم  
 في نفس الامر انضماماً وانتزاعاً مع قطع النظر عن وجودها في مرتبة الحكاية الذهنية والنسب الاسود وان لم يكن اسود  
 بما في ذهننا من معنى السواد لكنه اسود بقيام السواد به في الواقع فلا يلزم من نفي كون زيدا موجوداً بما في ذهننا من  
 الوجود نفي كونه موجوداً بقيام الوجود به اذ قال في العمادة لا يصح لو كان الوجود مصححاً قائماً بالموجود في الواقع انضماماً  
 انتزاعاً وان المعنى انما حصل منه في الذهن صورة غالية له وليس كذلك كما عرفت فتأمل في الله والمباين انكم بمصدر

أنه لفظ المصدق يحتمل عدة معان الاول مطابق الحكم المحكي عنه كما يقال نفس المهيبة مصداق محل الذاتيات والثاني  
 علمه صدق المحكي والحكاية في الواقع اعني علمه المحكي عنه والثالث علمه صدق الحكاية في لحاظ الحاكم المصدق بل الوجود  
 على المهيبة بالمعنى الاول هي نفس المهيبة المتقررة بلا زيادة امر عليها والتقدير ليس امر زائد اعلاها ما مضى لها بل التقرر  
 عبارة عن مرتبة ذات الموضوع كما صرح به المحققون ومصدقها بالثبوت الثاني هو اعتبار المهيبة واما المصدق بمعنى  
 علمه المصدق في لحاظ الاستدلال فهو ان اولها اعتبار العلم بها فيكون في ثبوتها ثبوت العلم بها فيكون في ثبوتها  
 صدق محل الوجود على مرتبة مافي لحاظ الحاكم ضروريا غير محتمل بل صدق بهذا المعنى وهذا البعد حال الذاتيات المستقلة  
 الى ما هي ذاتيات له بلا تفاوت اصلا وما زعم الشارح انتباها له ما حسب الاخر المهيمن ان مصداق التمثل في الذاتيات  
 ذات الموضوع من حيث هي مع قطع النظر عن آية حيثية كانت غير حاو في محل الوجود ذات الموضوع لكن من حيث  
 هي بل باعتبار باعلية العلم بها فيحصل كما عرفت في الدرس السابق في ذلك فما هي مستقرة باضافة الغير الى  
 بيان على ما قال صاحب الاخر المهيمن ان مصداق محل الوجود المطلق على الواجب الاول ومطابق الحكم به هو نفس ذات  
 بنفس ذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاتها بل كما ان مصداق محل ومطابق الحكم في الثمانيات نفس لذات من حيثية ذاتها  
 عن الجاهل الجاهلية تقوم بالذات او منزه عنها فتخرج في هذه الماهية المصدرة فيتم قال وتثبت ان الوجود المطلق انما كان  
 مسلوبا عن الحكم في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات مستقلة الا بجهة الى الجاهل وكانت الذات المستقرة هي مطالب الحكم بالوجود  
 فكانت الجاهلية التي هي مصداق محل الوجود هناك واجبة الى كون الذات هادئة عن الجاهل بخلاف ما هو متقرر في ذاتية نفس  
 ذاته وتخرج للمهيبة انفسها من اللين المطلق الى الاليس والتقدير فان نفس ذاته هو المحكي عنه بالوجود ومصدقها على  
 ومطابق الحكم من غير قيام وجوده واقدماء منه لمصدق الموجود على انتم تعلم ان الوجود ليس له نفس الوجود وصدق  
 وقيام بالمهيبة اصلا فمصدق نفس المهيبة بلا زيادة امر عليها والتقدير حيثية اليبا والموجودية كناية عن نفس الذات  
 فوجه عبارة عن وجوب الذات وامكانها عن امكانها ولما كان مصداق الوجود نفس الذات واجبة ونفس الذات امكانها  
 بلا زيادة امر عليها لم يصح سلب الوجود عن مرتبة نفس الذات واجبة كانت او ممكنة يعني انه لا يلزم ان يكون الذات  
 مرتبة لا يكون فيها مصداقا للموجودية لانه لو كان لها مرتبة لا يكون فيها مصداقا للموجودية ثم بجهة تلك المرتبة تكون  
 مصداقا لها فاما ان تكون الذات في المرتبة المتأخرة كما كانت في المرتبة المتقدمة فعدم كونها مصداقا للموجودية في  
 المرتبة المتقدمة وصيرورتها مصداقا لها في المرتبة المتأخرة ترجيح بلا مرجح واما ان يزيد على الذات في المرتبة المتأخرة  
 شي لم يكن في المرتبة المتقدمة فلم تكن الذات نفسها مصداقا للموجودية فيكون مصداق الوجود زائدا عليها وهو بل قطعنا

والاصح سلب الوجود عن المبتدئة المكنية وبعثي لبيبة ذاتها وساميتيقتها كما يصح سلب انما نحن نفسها لا بمعنى ان يكون لها مرتبة  
 اصح سلب الوجود عنها في تلك المرتبة في نفسه هي صدق الوجود في تلك المرتبة واعمالها ان لا يلزم من ان يكون للممكن ذات  
 متصورة الا بعمل الجاعل وكون الذات المتصورة في مطالبها الحكم بالوجود ان لا يكون لنفس ذات الممكن مصداقا للوجود  
 وان يكون الوجود له بواسطة في مرتبة ذاته والامر سلب نفس الذات عن مرتبة الذات او مطابقا الحكم يكون الذات  
 نفسها في الذات الممكنة المتصورة وليس لأن ذات متصورة الا بعمل الجاعل كما قال في الوجود بعينه وبهذا يظهر ان قال  
 في القضايا من ان الممكن بالذات شاكلة المكنية الذاتية في صدق سلبه بقرينة وجوده بحسب نفس ذاته الرسالة من حيث  
 هي هي عين ما به متقرر الذات حاصل الوجود في متن الاعيان وحق الوجود من تلقا الجاعل والامكان الذاتي  
 حقيقة بل ان الذات المتصورة الموجودة بالفعل ولعلها ليس بعينها في مرتبة نفسها الرسالة من حيث هي هي ولذا  
 كان هو بالقدرة المشبهة منه بالعدم والفاعل المفيض لفيض تقرر الذات المجهولة ووجودها وبخروجها من الوجود ليس  
 في متن الواقع وحق نفس الامر لا في مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي في الوجود من مراتب نفس الامر من  
 مستعلاات الوجود فان ذلك من المتعلاات بالذات لا يستحيل ان يتخرج بتاثير الفاعل انتهى ليس بشئ فان شاكلة الامكان  
 الذاتي جواز لبيبة نفس الذات المكنية لا صدق سلب المتقرر والوجود عنها في مرتبة نفسها الرسالة من حيث هي هي عين  
 ما هي متصورة من الجاعل فان معنى سلب المتقرر عنها في مرتبة نفسها الرسالة من حيث هي هي سلب نفسها عن نفسها في  
 مرتبة نفسها الرسالة من حيث هي هي وهذا غير معقول والفاعل انما يفيض نفسها من حيث هي هي لا انه يفعل لتقرر الذات  
 المعلولة ووجودها في مرتبة نفسها من حيث هي هي بل بعد تلك المرتبة فان في ان يفعل لتقرر الذات المعلولة ووجودها  
 بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي ليس الا ان الفاعل يفيضها اليها بمعنى زائد اعملها والتقرر بعد مرتبة نفسها من حيث  
 هي هي وهذا اعم قطعاً فان المتقرر عبارة عن نفس الذات من حيث هي هي لا امر اذ لا ينفصل عنها اليها بعد مرتبة نفسها وقتد  
 اعترفنا بهذا نفسه في الاقوال المبين حيث قال وحقيقة الامكان ان لا ذات الا من الجاعل لا ان يكون ذاتا ما يعمل  
 الفاعل لتقرر بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي وبالحكمة التي يقتل تاخر المتقرر عن مرتبة الذات لان التقرر اسم لمرتبة الذات  
 ثم من الجواب قال في بعض جوامع الاقوال المبين بعد ما ذكرنا فعالية تقرر المبتدئة بعمل الجاعل مع ايراد اشتراك الوجود  
 ومناط صدق كل الوجود واما في التيقن الواجب بالذات في ما يستلزم اشتراك الوجود في الفعل بمناط صدق كل الوجود  
 الحقيقة المقدسة بنفس الذات كسبيل نسبة الوجودية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة نسبة الاستانية الى نفس ذات  
 الانسان مثلاً وكون احق المصدر في الاشتراك في متأخر عن مرتبة نفس الذات الا ان ادم كونه في المجلد هو الوجود

متحفظاً في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدري الاشتراعي الذي هو الانسانية والحيوانية متأخر عن نفس الذات ومفهوم  
 المحمول الذي هو الانسان والحيوان محفوظ في مرتبة المهية من حيث هي لان العقل يحكم بان الانسانية المتقدمة اخيراً  
 ليس مطابقتها وينتزع هي منه النفس ذات الانسان وبإمكانهما كان مطابقاً للمصدر المبتدئ المتأخر عن النفس  
 وهو الذات الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول المتأخرة من ذلك المعنى متحفظاً في مرتبة ذاته وان لم يكن ذلك المعنى في  
 تلك المرتبة بل يكون متأخرًا أخيراً لم يكن متأخرًا عن نفس الذات بذاته فحسب انتهى وانما تعلم ان ذلك الكلام يدل على الفرق  
 بين الموجدية والموجودية ويكون الموجودية متأخرة عن الذات وكون الموجود متحفظاً في مرتبة الذات وعلى الفرق بين الذات  
 الممكنة والوجبة بان معيار صحة انتزاع الموجدية بالفعل ومناط صدق حمل الموجد ونفس الحقيقة المقدسة الواجبة بنفس  
 الذات وسبب الموجدية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان بخلاف الذات الممكنة  
 وفي كلا الفرقين نظرانا في الاول فلان الموجود اما ان يعنى بالمفهوم المشتق واما ان يعنى بمصادقه المحكي عنه كحمل المفهوم  
 وكذا الوجود والموجدية اما ان يعنى بمعناه المصدري لها واما ان يعنى بمصادقها وفتاخر انتزاعها فان كان المراد بها  
 مصادقها المحكي عنه فيما قصدتها نفس الذات بلا زيادة او نقصان فالحال هو وجوده وجوده بهذا المعنى لا بالتأخرين  
 عن نفس الذات فلا فرق بينهما على هذا التقدير اصلاً وان كان المراد بالوجود المعنى المصدري وبالوجود المفهوم المشتق  
 فلا ريب انها مفهومان انتزاعيان عن نفس الذات والمفاهيم الانتزاعية لها نحوان من التأخر والوجود الاول التأخر  
 بتأخرها عن انتزاعها والثاني تأخرها عن انتزاعها في مرتبة الحكاية وظاهر ان تأخرها بالوجود الاول عين تأخر الذات  
 وتأخرها بالوجود الثاني متأخر عن تأخر الذات فلا وجه للفرق بين الوجود والموجود يكون الوجود متأخر عن الذات وكون  
 الموجود متحفظاً في مرتبة الذات وكون نسبة الموجدية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان  
 لا يجدي في الفرق بين الوجود والموجود شيئاً فانه كما ان الانسانية بوجوبها الاشتراعي متأخرة عن نفس ذات الانسان  
 وتأخرها الذي هو نفس التأخر ذات الانسان غير متأخرة عنها كالمفهوم الانسان بوجوبها الذي هو المبتدئ متأخر عن  
 ذات الانسان وتأخره الذي هو نفس التأخر ذات الانسان غير متأخر عنها كما في الوجود والموجود بعينه واما في الفرق الثاني  
 فلان حاصله لا يري على ان الممكنات معيار صحة انتزاع الموجدية ومناط صدق حمل الوجود وتأخر الذات الممكنة من حيث  
 جعلها على ما يوافي الواجب هو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات وقد عرفت ان في الواجب الممكن جميعاً نفس الذات  
 غاية الامران للذات الممكن بل جعلها على خلاف الواجب ان حيثية الاستعداد الى الجاهل حيث يقال ان مصاديق الوجود  
 في الممكن نفس ذاتها من حيث الاستعداد الى الجاهل حيثية لتعليقية لا تعينية وهذا هو الفرق بين مصاديق الوجود

في الواجب الممكن اذا كانت تعليلية تكون خارجة عن المصادق فهي لا تصلح للفرق بين مصداق حمل الوجود على الذات  
 وبين مصداق حملها على نفسها وحمل الذاتيات عليها وهذا يظهر ان ما قال في القبيات قد ورث ان الوجود هو نفس  
 الوجودية المصدرية المنتزعة عن الذات المنتزعة ومطابقة نفس جوهر الذات فاذا كانت الذات منتزعة بنفسها كان  
 يصح لا محالة انتزاع الوجودية المصدرية منها وحمل مفهوم الوجود عليها بحسب نفسها لا بحسب التقييدية ولا بحسب التعليلية  
 كما كانت نسبة الوجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فهذا مدار العينية ولا كها  
 اذا كانت منتزعة لانفسها بل من تلقاء جاعل يبدعها لم يكن لتصميم انتزاع الوجودية وحمل الوجود عليها بالاحتمالية التعليلية و  
 ان كان لا يفتقر ذلك الى حيثية تقييدية وهذا هو قسطاس الزيادة وميزانها فقد استنتج ان الوجود المعنى المتكامل  
 عين حقيقة القيم الواجب بالذات وزائد على الذات الممكنة انتهى ليس بشي لان مدار العينية لو كان على انتزاعها بحسبها  
 ومدار الزيادة على تحقيقها لم يكن مهينة من المهيئات عين نفسها ضرورة ان مصداق حملها على نفسها وانتزاع مفهومها  
 عنها انتزاع نفس انت منتزعة من آثار الجاعل الذي يبدعها لانها ليست منتزعة بنفسها بل بجعل الجاعل اياها فلم ينتزع انتزاع  
 المصدرية وحملها على نفسها بالاحتمالية التعليلية وان كان لا يفتقر ذلك الى حيثية تقييدية ولقول بان انتزاعها بحسبها في صدق حملها  
 الممكنة على نفسها او ذاتها عليها بغير قطع كما سينكشف ان شاء الله تعالى وما قال انه اذا كانت الذات منتزعة بنفسها كان نسبة الوجود  
 والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان لا في شيئا لان الذات لو كانت منتزعة لانفسها بل من تلقاء جاعل  
 يبدعها كهيئة الانسان فلا يخلو اما ان يكون نسبة الوجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فلا فرق بين ان  
 منتزعة بنفسها وبين الذات المنتزعة لانفسها في هذه النسبة ولا يكون كذلك بل يكون نسبة الوجود والموجودية الى المهيئة نسبة لعوارض الى مهيئة  
 لعروض فيكون مصداق الوجود زائدا على مهيئة قائمها انفسا ما انتزاعا وهو لا يمتنع بطلانه هو خلاف اصله عليه في كونه كماله ثم قال في  
 نفسيات قد تعرف ان الوجود لا يجوز ان يكون من لوازم المهيئة على الاصطلاح لصناعي فاذا وجب ان يكون وجود الوجود ذاته في  
 الواقع عين ذاته ونفس حقيقة كما الانسانية عين ذات الانسان لا من لوازم مهيئة كالزوجية لا لارتباطها فان قدر استنبان  
 الوجود الاصيل الحق في حاق الاعيان ومن الواقع هو عين مهيئة ذات القيم الواجب تعالى سلطانه وفيه ان الوجود في الممكن  
 ايضا ليس من لوازم المهيئة على الاصطلاح لصناعي وليس ايضا من العوارض الزائدة التي يفيضها الفاعل الى المهيئة فقد  
 ظهر ان الوجود عين الحقيقة في الواجب الممكن جميعا انما الفرق بين الواجب الممكن بان مهيئة الممكن مجعولة وحقيقة الواجب  
 غير مجعولة فانهم قائلون فالوجود في الواجب تعالى آه هذا هو الذي قال المحقق الرواني في اسمائية القدرية حقيقة الواجب  
 هو الوجود لم يستلها من بذاته المعرى عن جميع القيود والاعتبارات الذميمة فهو اذن موجود بذاته لا تشخص بذاته عالم بمرآته

قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو ذاته السببية التي لا تكتسب فيها بوجوه من الوجود ومعنى كون غيره  
 موجودا انه معروض لمحنة الوجود المطلق بسبب غيره معني ان الفاعل يجعل بحيث لولا حظ التقليل لنتزع منه الوجود فيسبب  
 الفاعل من تلك الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته لك ثم قال بذاته المعني العام المشترك فيه من المعنولات انشا  
 وهو ليس عيناً لشيء حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو  
 الغير فالحمول في الجميع زائدة بحسب لذهن الا ان الامر الذي هو سبب انشراح المحمول في الممكن ذاته من حيثية كاتسببه  
 من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وصاحب لافق المميز قد اقتضى اثره حيث قال معني عينية الوجود والحقيقة التامة  
 بالذات ان مصداق حمله عليه هو ذاته بذاته وزايادته على الصفات المتجويزة بالاجمال وهو اسوى التميز الواجب بالذات  
 معناها ان مصداق حمله على اى شيء كان غير ذلك لوجوده حتى نفس ذاته من حيثية محمول الغير فاني تزع عنه الوجود وبذاته  
 في الممكن هو نفس ذاته من حيثية من الاجمال وفي الواجب نفس ذاته من حيث هو بنفسه لا من اجماله فان ذلك كما  
 كنت تحققت من قبل ان الوجود المطلق انما كان ليصح ان سلب عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات منتفزة الا  
 بعمل الاجمال وليس مطابق احكام الموجودية النفس الذات المنتفزة فالحيثية التي هي مصداق حمل الوجود هناك لا بد من  
 كون الذات صادرة عن الاجمال فاما من هو منتفزة في ذاته بنفس ذاته وفائق لظلمة السلب المطلق المستوعب بانها  
 المهيئات النفس من اللبس المطلق استغرق مستتبع لذات الصفات الامكانية وهو باق على الاطلاق الى النهاية والاسباب  
 اللائحة فانه لا محالة هو المحكي عنه بالوجود بنفس ذاته وطابق احكام مصداق الحمل بصرف حقيقة الابقام وجوده وقسمته  
 منه لمصدق الموجود عليه لا يخفى ان كلام المحقق الذاتي وكذا كلام صاحب لافق المميز يبرح في ان مصداق الوجود  
 في الواجب سبحانه نفس ذاته بذاته بلا حيثية زائدة عليها اصلا ومصادقه في الممكن اعز زائدة على هيئته هي حيثية الاستناد  
 الى الاجمال وقد عرفت انه سخيف جدا ان مصداق الوجود في الواجب وكذا في الممكن نفس الحقيقة بلا زيادة امر والذات  
 حيثية ولا يلزم من عدم كون ذات الممكن منتفزة الا بعمل الاجمال ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقا لوجوده كما كانت  
 غير مرة ولا حيثية الاستناد الى الاجمال فقد عرفت انها حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الوجود وهي لا تتصل باللفظ بزين  
 حمل الوجود على الممكن وبين حمله على الواجب كما لا يخفى والفقول يكون مناط العينية انتفاء الحيثية التعليلية ودار الزيادة  
 على تحققها لا يجدى الى طائل كما بينا فالفرق بين الواجب الممكن انما هو بالحيثية وعندها لا غير كما مر من مقتضاهما والاعتناء  
 سلبا لوجوده عن المهيئة المكنة فانها بمعني لسيئة ذاتها وسلب حقيقة تامة بالحيثية يبرح سلب نفسها عن نفسها لان  
 ان يكون لها مرتبة يبرح سلب الوجود وعنها في تلك المرتبة ثم تكون هي مصداق الوجود بعد تلك المرتبة فان هذا هو

قطعاً ولا يلزم من ان لا يكون للممكنات متفردة الاستحالة ان يكون الوجود مسلواً بعينه في مرتبة ذاته واللازم  
 سلب لذاته عنها في مرتبة الذات كما لا يخفى انما يلزم من عدم كون الممكن ذاتاً متفردة الاستحالة انما سلب الوجود عنها  
 بمعنى بسية نفس الذات والعجب من يدين التحريرين انهما مع القول بالجعل البسيط يزعمان ان مصداق الوجود في  
 الممكن امر زائد على ذاته مع انه على تقدير كون مصداق الوجود امر زائداً على المهيمنة الممكنة منصفة اليها لا مسانعة للقول  
 بالجعل البسيط كما انه على تقدير عدم زيادته لا مسانعة للقول بالجعل المولف وسبب بيان ان الشارح قد تعال بالسطح هو ثم ان  
 كلام المحقق الدواني في هذا الباب في غاية الانسلاط فما قال في الحاشية القديمة قد عرفت حاله وقال في الحاشية  
 الجديدة بعد نقل كلام الشيخ وغيره وقد تلخص بما ذكرنا وما ذكرنا من نصيرها اهتم وتلويحاً اهتم ان يقبض الواجب بنفسيه  
 هو الوجود المنجذ القاطم بذاته المعر عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته تشخص بذاته عالم  
 بذاته قاور بذاته اعني بذلك ان مصداق الجعل في جميع صفاته هو بسية البسطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه وسبب كون  
 غيره موجوداً انه معروض لعينه من الوجود المطلق بمعنى ان الفاعل جليده بحيث لو اخطا الفصل انشزع منه الوجود فهو  
 بسببه لتعطل بتلك الجبائية لاذاته بخلاف الاول فانه بذاته لك وهذا جلية ما قال في الحاشية القديمة وهو يرجح في ان  
 الموجودية انما يكون بعرض حصة من الوجود المطلق في المحيية من كون حصة الوجود قاطماً بالمهيمنة ولا يمكن ان يكون قياسه  
 بها قياساً انضمامياً لانه امر انتزاعي فيكون قياسه بها قياساً انتزاعياً فيلزم كون الوجود عارضاً لنفسه بالنسبة المستحيل ومع  
 ذلك لا يمكن ان يكون هو مبداء الآثار الالهية كون منشأه مبداء الآثار ويجري الكلام فيه فينبغي الاحالة الى امر انضمامي  
 او الى نفس الهيمنة كما لا يخفى وقال في موضع آخر منها ان الواجب تعالى وجود خاص قائم بذاته فهو موجود بذاته لان  
 الوجود مثلاً لو قام بغيره كان وجوده فكان الغير موجوداً به فاذا قام بنفسه كان وجوداً لذاته فكان موجوداً بذاته كما ان  
 عالم وعلم لان العلم هو الصورة الموجودة فان كانت قائمة بغيرها كانت علماً لذلك الغير ويصير به الغير عالماً فاذا قام  
 بذاته كان ذاته عالماً بذاته وقس عليه سائر الصفات المذكورة كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا العلم مجرداً عن  
 المادة كانت طعماً لنفسه قال بهمنيار في كتاب النبوة والسعادة لو كانت الصورة المحسوسة قائمة بنفسها كانت حاسة  
 ومحسوسة فلو لم يوجد بالنسبة اليه تعالى اسوة حسنة بسائر صفاته بل سائر الصفات في ذلك اسوة حسنة بالوجود وانما يكون مفهوم  
 الوجود من الامور الاعتبارية فلا ينافي ان يكون له فرد موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظائرهما من المعقولات  
 انشائية من الامور الاعتبارية ليعمد على الامور الموجودة في الخارج مع انها غير موجودة في الخارج ولما اوردها على ان  
 الوجود من المعقولات انشائية فلم يكن فرد موجوداً في الخارج اصلاً فكيف يكون واجباً اجاب عنه بان وجود فرد من

مفهوم لا يتنافى كونه من المعقولات الثانية بل الوجود له فرد قائم بذاته هو واجب الوجود سائر افراد و حصصه عارض  
 للمهمات وفي كلام الشيخ وغيره ما يدل على ان الواجب فرد من الوجود وفيه كلام من وجوه الاول ان المعقولات الثانية  
 عبارة عن العوارض التعاقبية التي لا يجازي بها امر في الخارج فكيف يكون له فرد موجود في الخارج والثاني انه لا معنى  
 لكونه سبحانه فردا للامر الاعتباري الا ان يقال المراد بفرد الوجود والمصدر في انتشار انتزاعه لاحقة فانهم الثالث ان  
 الوجود ليس له افراد عارضة للمهمات اصلا بل الوجود متكافئ عن نفس تقرر الذات ولا تفاوت في ذلك بين الواجب  
 والممكن اصلا كما علمت الرابع انه ان اراد ان في كلام الشيخ ما يدل على ان الواجب فرد من افراد الوجود المقصود  
 فهم وان اراد ان في كلامه ما يدل على انه فرد من افراد الوجود والذي هو انتشار انتزاع الوجود بالمعنى المسمى فلم يكن لا يار  
 من ذلك ان يكون للوجود الذي فيه الكلام فرد موجود في الخارج وقال في بعض اقواله اذا فرضنا الوجود قائما بذاته  
 كان وجودا وموجودا بذاته لا بوجوده ولا يظهر ذلك بان يفرض الضوء قائما بنفسه فيكون ثابتا لنفسه لا يغيره فيكون نفسه  
 ومضاهيا بذاته لا للضوء بل انتم اذا فرضنا عرض افراد من مفهوم الضوء للاجسام كانت مضية للضوء قائم بها وان لم يكن  
 كذلك بل كان لذلك للضوء القائم بنفسه تعلق ما وارتباطه بسببه يظهر اننا الضوء القائم بنفسه منها من دون ان يكون  
 لها من الضوء لطريق القيام كانت مضية بالعرض بنفس ذلك الضوء القائم بذاته فيكون ذلك الضوء مضيا لنفسه  
 وبوجهية ضوء غيره لا على وجه الاختصاص الداعية حقيقة بل على وجه التعلق بالعرض بالعرض والمجاورة كما في ذلك  
 زيد مقول وما يشتمل هذا الاخير هو ذوق الحكماء المتأملين واورده عليه ولا بان الطلاق الموجود على الكمالات الطلاق  
 حقيقة والطلاق المشتق على شيئا يمكن بدون قيام سبب الاشتقاق بذلك الشيء فلا بد من قيام الوجود بالكمالات التي هي  
 عليها الموجود وقياس صدق الموجود على الكمالات على صدق الشمس على المار قياس من الفارق لان اشتقاق الشمس  
 من الشمس جعل مختلفا اشتقاق الموجود من الوجود والانيابانه اذ لم يكن للوجود قيام بالوجودات لم يسمع ما قال ذلك  
 المحقق من ان سائر افراد و حصصه قائمة بالغير فيبين كلامه منافية وثالثا بانه اذا كان ذات الواجب سبحانه نفس الوجود  
 فلا يخجل ان يكون الوجود حقيقة هي الذات كما هو المتيقن ومن كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود مساويا لغيره  
 عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من هذا الوجود اعني الوجود المسمى بالشيء  
 المنتزع عن المهمات الموجودة او معنى آخر اعني الوجود الخاص والاول لم يلقها الثاني فيخصه ان يكون حقيقة غير  
 ما يفهم من لفظ الوجود كما ان المهمات غاية الامر انكم سمعتم تلك الحقيقة بالوجود كما اذا عني انسان بالوجود ومن المتيقن انه  
 لا تأثير لتلك التسمية في الاحكام فيكون الواجب غير الوجود الذي فيه الكلام ويلازم ايضا ان يكون الواجب في ذاته

تحقيق القول فيه انشاء الله تعالى وقال بعضهم في الواجب ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين  
 ذاته تعالى والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصته الوجود والمصدري وفي المحل البين ثلث وجودات  
 الوجود المصدري وحصته الوجود والناس لكنهما زائدة عليه في الواجب الاول والثاني زائدان عليه تعالى دون  
 الثالث لا تنفكانه هناك اول نفس الذات تنوب منابه في كونه مصداق المحل فيا يصدق المحل في انشاء النزاع في المحل فيا يصدق  
 في الواجب لكونه بنفسه الا انه قائم مقام ما هو في المحل فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود وهو وجود خاص قائم  
 بذاته من غير احتياج الى شيء واورد عليه بانه يلزم على هذا ان يكون الواجب موجودا لوجودين الوجود الذي هو عليه  
 وحصته الوجود والمصدري او لا معنى لان يقال مثلاً حصته من السواد قائم بذاته لانه ليس باسود وهذا القيام فلا محبة  
 على تقدير القول بعروض الحصته من الوجود من القول بكون موجوديته بهذا المعنى القائم فيلزم بالاراد الواجب عنه  
 بان لا يشترط معنى اجمالي يعبر عنه بهت وسياه وحوادث بل هذا المعنى يرجع الى ما يترتب عليه الآثار والمطلوب انشاء الله تعالى  
 الاسود وان يترتب عليه آثار الاسود وفي القائم ما يترتب عليه آثار القيام وبكذا في حصته الموجود ما يترتب عليه آثار  
 الوجود وآثار الوجود عبارة عن مبدء الآثار لكن قد يترتب الآثار على الشيء بقيام المبدء كما لا سود وآثار الاسود  
 انما يترتب على اقسام قيام الاسود وقد يترتب على نفس الشيء بقيام المبدء كما لا سود وآثار الاسود  
 او يترتب على آثار الوجود وعلى نفس ذاته تعالى بقيام معنى به بقى بهذا الكلام وهو ان الوجود المصدري زائد على ذاته  
 تعالى قطعا فلا بد من علته فان كانت نفس الذات لزوم تقام الذات عليه بالوجود وان كانت غير لازم لا يمكن  
 والاختصاص الى الغير وما قال بعض الاعلام قه على تقدير الحاجة الى العلة العلة انما هي نفس الذات وهي منتظمة  
 عليه بالوجود الذي به الوجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم الذي لا دخل له في الموجودية فلما ثبت في اقسامه اولا كانت  
 علة نفس الذات كانت مصححة لانتزاع هذا المفهوم قبل كونها مصححة لانتزاع هذا المفهوم وهذا ظاهر جدا واجوب  
 ان الحاجة الى العلة انما يكون في امر الزائد الذي لا يكون مصداق نفس تقرر الذات واما ان كان المصداق  
 له ان تقرر فلا يحتاج الى العلة وتقصيها على ما افيد ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ان  
 يكون له وجودا غير وجود الذات وتقرر مغايرة لتقررها والثاني ان يكون تقرر بنفس تقرر الذات فالاول يحتاج  
 الى علة ابتداء سواء كانت الذات واجبة او ممكنة فالثاني لما كان تقرر بنفس تقرر الذات كان تابعا للذات  
 فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج الى العلة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات  
 عن اجزاء بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي هو زائد على الذات من قبيل الثاني فلا يجب

ان يكون له في كونه زائداً على الذات الواجبة من علته وفي كونه زائداً على الممكنات من علته غير علته وذواتها والسبب فيه  
 ان تقرر الذات في الواقع هو تقرر مناشيها ونشأها والوجود نفس الذات تقرر بما هو تقرر الذات فالذات اذا  
 كانت واجبة كان تقرر الوجود الذي هو تقرر الذات ايضا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود محمولا بعين تقرر الذات  
 وبذلك حال مفهوم الموجود سواء سوار على خلاف ما ينعى صاحب الاشياء المبين وقد عرفت ما فيه فتذكره  
 في ذلك بخلاف الممكن انه يعني ان الممكن ليس بذاته مصداقا للوجود بل مصداق تعلق الوجود في الممكن ذاته من  
 حيث انها صادرة عن الجماعل بخلاف الواجب اذ مصداق الوجود هناك نفس ذاته تعالى بالا اعتبار حقيقة زائدة  
 عليها اصلا وقد عرفت ما فيه فمقتضى ذلك ولا يصح ان يكون وجوبه آه يعني انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب  
 تعالى علة لوجبه ووجوده بان يكون الوجود مقتضى ذاته كما هو المشهور فيما بين المتكلمين من ان الوجود الواجب  
 مقتضى ذاته بخلاف وجود الممكن فانه ليس مقتضى ذاته لانه على نزيك يكون وجود الواجب زائداً عليه عارضا له وهو الله  
 كما سيذكر ان شاء الله تعالى والمتكلمون قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بوجده منها ان الوجود معلوم وحقيقة الوجود  
 غير معلومة وغير المعالوم غير ما هو المعالوم ومنها ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو  
 اما ان يقتضي العوض او اللاعوض او لا يلا ولا ذاك والاول يقتضي العوض في الواجب ايضا والثاني في  
 اللاعوض في الممكن والثالث يقتضي ان يكون العوض واللاعوض لاعتبار فيلزم افتقار الواجب الى علة  
 فيلزم كونه ممكنا ومنها ان الواجب يشترك الممكنات في الوجود ويختلفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به الخالفة  
 فيكون وجوده مغاير الحقيقة ومنها ان الواجب مبدء الممكنات فان كان مبدءا هو الوجود ووجهه لزم ان يكون  
 كل وجود مبدءا لجميع الممكنات لا يستلزامه ان يكون وجوده يشكلا علة لنفسه ولعلامة ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد  
 فيجوز لزم تركه المبدء بل هو كونه معدا ضرورة كونه احد جزئية عدتها وان قيل انه مبدء بشرط التجرد يقال يلزم  
 جواز كون كل وجود مبدءا لكل وجود غاية الامر ان الحكم قد يختلف عنه الاشتغال بشرط المبدئية مع ان كون الشيء مبدءا لنفسه  
 ولعله محال بالذات ولا دخل فيه لان افتقار شرط المبدئية ومنها ان الوجود بطبيعة نوعيته اذ قد ثبت كونه مفهوما واحدا  
 مشتركاً والطبيعة الواحدة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى نزيك من قواعدهم كما  
 ذكرنا في اثبات بطلان الافلاك وفي وجود الابداء بحسبانية في مادة وفي البطلان مذهب وليفهم الطيس واذا كان  
 كذلك فلا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العوض واللاعوض والتفرد عن المادة واللاية وعندها وقد ثبت ان تعالى  
 في الممكن فيكون عارضا في الواجب ايضا واجب عن الاول بان المعالوم انها هو الوجود والمعنى المصداقي فالما يلزم

الا ان الوجود المصدري غير ذات الواجب سبحانه وعن الثاني بان الوجود بالمعنى المصدري لا يقتضي العروض و  
 الا لعروض انما يقتضي للعروض او لعدم العروض مصداقه ونشأته ونشأته في الواجب سبحانه  
 نفس ذاته وهو لا يقتضي العروض بل لا معنى له اصلا فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وعن الثالث بان  
 المشاركة بين الواجب الممكن انما هو في الوجود المصدري واما مصداقه ونشأته ونشأته فهو في الواجب نفس ذاته وهو  
 مخالف لسائر الوجودات وعن الرابع بان مبدء الممكنات انما هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب وهو تعالى  
 لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذا انما يلزم لو كان المبدء مطلق الوجود وعن الخامس بان الوجود ليس  
 طبيعة نوعية ومجرداتنا المقدم لا يوجب ذلك اذ يجوز ان يصدق مفهوم واحد على اختيار مختلفة كحقيقة وبالجملة جل ذكره  
 في اثبات زيادة الوجود على حقيقة الواجب انما يدل على وجود المصدري ذاته عليه تعالى ولا نزاع في ويا دله عليه سبحانه  
 انما الكلام في زيادة مصداقه ونشأته ونشأته ولا يفيد شي من ذلك ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه ذاته على  
 ذاته المقدسة فافهم **قوله** كما هو سنة اللوازم اذ علم ان المشهور ان اللوازم معلولة للمبينة المكزومة وان الوجود  
 علته لها من حيث اقتضاها اياها فمما رتبها هي المبينة من تلك الحثيثة بخلاف الوجود للواجب فان مصداقه لغزوات  
 الواجب سبحانه بلا حثيثة زائدة اصلا وما قيل ان الشيخ وغيره من الروسار و هو الى ان لوازم المبينة مستندة اليها  
 من حيث هي هي من غير حثيثة الوجود في الاقتضاء فيجوز ان يكون الوجود من لوازم مبينة الواجب تعالى ومنه  
 المعلولة له تعالى بان يقتضي ذاته من حيث هي هي الوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود ففيه ان عدم مدخلية الوجود في  
 الاقتضاء لا يوجب انفا كما عنه في مرتبة الاقتضاء بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة متفردا موجودا  
 ضرورة ان الاقتضاء والتأثير لا يمكن الا بعد النظر والوجود والارباب ان مرتبة اقتضاء الشيء لصفة متفردة بالذات  
 على حصول تلك الصفة للمقتضى فلا يمكن تأثيره واقضائه للوجود الذي هو نفس ذاته بذاته على ناسب من القول  
 بمدخلية مطلق الوجود في الاقتضاء واما على راي من يقول بمدخلية مطلق الوجود في الاقتضاء كما هو مذموم متاخرين  
 فالامر ظاهر بالجملة لا بد على كلا المذهبين من تقديم العللة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون المبينة عللة لوجودها  
 فحققت ان اقتضاء الذات الوجود الذي هو مطبوق الوجود المصدري ونشأته ونشأته غير صحيح اصلا لا سيما اذا كان  
 مصداقه ونشأته ونشأته نفس الذات بلا زيادة امر وانضمام حثيثة ولا لزم تقدم الذات على نفسها في الواجب كما يكون  
 وجوده ضروريا لا بالاقضاء والوجود الخاص نفس حقيقة وثبوت المطلق ضروري لا بالاقضاء لما عرفت ان الامر  
 الزائد اذا كان مصداقه نفس الذات لا يحتاج الى مقتضى واقضاء ما هو المشهور من ان الواجب ذاته يقتضي وجوده

فالمراد منه ان ذاته بحيث لا يمكن ان لا يكون مصداقا للوجود لان هناك اقتضار ذاتاثيرا وقال العلامة القوشجي  
انه لو كان الوجودا لخاص الذي هو عين ذاته البارى تعالى متقنيا للوجود المطلق يلزم ان يكون ذاته البارى  
تعالى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الانقصاص بالوجود المطلق في ضمير الوجود  
بالوجود الخاص ولا محذور فيه لان ذاته البارى تعالى على هذا التقدير يكون متناهيا بالوجود المطابق اشتقاقا ولا  
لك الوجود الخاص بل لا انقصاف هناك وهو عينه فان قيل الوجودا لخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو  
الوجود المطلق فذاته التي هو وجودا لخاص موجودا بالوجود المطابق فلا يلزم كونه وجودا بوجودين انما اللازم كون الوجود  
الخاص موجودا بالوجود المطابق ولا محذور فيه يقال جهنم ذكر كون الواجب ذاتية وجوده من غير الوجود فانه لا مران  
لكون تلك الوجودية وجودا لخاصا في نفوس ما هو المقصود ولهم من اثبات كون ذاته البارى تعالى عين الوجود وهو  
ان يكون ذاته البارى تعالى في اعلى مراتب الموجودية فليس بشئ لان الوجود المطلق مفهوم مشترك عن نفس  
ذاته البارى تعالى وهو موجود بنفس ذاته لا بالوجود المنتزع عن ذاته فكما ان رتبة الانسان بنفس ذاته لا بغيره  
الا انسانية ثم العقل ينتزع عنه الا انسانية ولا يكون زيد انسانا بانسانيتين انسانية هي نفس مهيمنة وانسانية منتزعة  
عن نفس ذاته لك ههنا ذاته البارى تعالى موجودا بنفسها والمفهوم الواحد يسمى ينتزع العقل وثمة تقييد ذاته تعالى و  
انه معنى افعال المحقق التي في حاشية التفسير على ثمرات التجربة بان ذاته الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى  
ان حقيقة الشخصية بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى شيء ووجوده بل هو وجودا لخاصا باعتبار وجوده وتجب باعتبار  
آخر بخلاف غيره من الوجودات كما لا يمكن تحليلها الى هبة وتخص فهو موجود بذاته متخص بذاته فليس هناك  
الا بوجه بسيطة يعرضها في الاعيان بنسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك الوجودات فلو كانت بارانية تترتب على الوجودات  
موجودا باعتبارها مثل ذلك الترتيب ووجودها كما انه باق بارانية يمنع عن فرض الشكرية فلو كانت بارانية فذلك  
الانتزاع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته واوراد عليه معا صوابا ان يحصل كلام شراح التجربة ان ذات البارى  
تعالى كان وجودا لخاصا يقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق فان كان موجودا بذاته ايضا كما يكون موجودا بالوجود  
المطلق لزم ان يكون موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بذاته كان ذاتية وجوده وجودا لخاصا يعرض ما هو المقصود  
من كون ذاته عين الوجود ولا يندفع ذلك من القول بان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى انه حقيقة تعالى متشعبة  
بذاتها لا يمكن تحليلها الى هبة وجودا وانت العلم ان ذاته تعالى اذا كان وجودا لخاصا بنفسه يكون كونه موجودا  
بالوجود المطلق هو عينه كونه موجودا لخاصا بنفسه لان انتشار انتزاع الوجود المطلق ومصادقه نفس ذاته بارانية امر

والصفات حيثية اصلا ولا يلزم كونه تعالى موجودا بوجد دين اصلا كما لا يخفى على المتأمل **قول** له والافق طبع وجد  
فوجداه يعني لو كان الواجب علته لوجوده لكان وجوده محتاجا اليه فيكون مهية سابقة عليه بالوجود فيكون له وجودا  
وهو مع صراحته بطلانه باطل بانها اما متحدان فيلزم تقدم الشيء على نفسه او متغايران فيلزم موجودية الواجب جودين  
بل وجودات غير مشابهة او يجرى الكلام في الوجود السابق بل هو عين المهية فثبت المطلوب او غير ما يجرى  
الكلام فيه فيسلسل الموجودات وهو بطر مع ذلك ثبت المطلوب لان جميع الموجودات المتسلسلة معلولة على هذا التفسير  
لمهية فتكون مهية متقدمة عليها لوجود لا يكون زائدا عليها والالم يكن الجميع جميعا فثبت عينه الوجود للحقيقة الواجبة  
واغراض عليه لا نام الرازي بالنقض بوجوه الممكن فان المهية الممكنة قابلة للوجود مع انها غير متقدمة عليه بالوجود  
لكل يجوز ان يكون الواجب مع كونه قاعا غير متقدم عليه بالوجود فلو تم ذلك لم يلزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة للوجود  
والا لنقضت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخره او كرتم بعينه واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح  
الاشارات بان كلام الناقد مبني على الصورة ان للمهية ثبوتا ووجودا ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان  
كون المهية هو وجودها والمهية لا تجرد عن الوجود الا في محال العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان  
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من سائر ان يلاحظها  
حداس من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدده فان الصفات لمهية بالوجود وعقلي ليس كما ان  
الجسم بالبيان فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى الوجود وجود اخر حتى يجمعها اجتماع المثلثين والاقبال  
بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها واصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون في علة الصفة خارجية عنه  
وجودها في العقل فقط انتهى واورده على شرح التجريد بان لا تصادف ان كان أمرا عقليا تكون الصفة بغير عقليا فانها في نفس المهية فاعلة لذلك الصفة  
لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل لما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فإين الفرق واجاب عنه المحقق الذي في  
الحاشية القديمة بان الفرق ما بينه بقوله انما هو ان المهية انما تصنف بقابلية الوجود الخارجي في الوجود لا يمكن ان  
انها عينية بحسب ذلك الوجود ضرورة ان الشيء الم يوجد في الخارج لم يوجد شيئا فيه المراد بالصفة انما هي في قولنا لا يمكن  
ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل ما يعبر نفس الوجود والخارجي وما سبق في قوله ان لا يمكن ان  
بالقابلية بحسب الوجود العقلي ومحصل الفرق ان قابلية الوجود والخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وقابل  
الوجود والخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود والخارجي اما الاول فلان الصفات المهية بالقابلية المذكورة اشياء  
باعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط وسير عليه

ان ما ذكر من ان قابلية الوجود الخارجي تقتضي التقدم بحسب الوجود العقل في غير سبيله لانه يوم ان الوجود العقل الهية  
 لا بد وان يكون مقدما على الموجود الخارجي اي على الموجدية في الخارج وهو ظاهر البطلان وقال بعضهم في توجيه  
 كلام شارح الاشارات ان مراده ان القابلية اذا كانت في الخارج بمعنى ان القابل والمقبول كانا شامخين في نفسه  
 كالجسم والبياض كان الامر كما ذكره الناقض من ان العلوية القابلية ايضا يجب تقديرها على العلول واذا لم يكن في  
 الخارج بل باعتبار العقل بان ينزعها العقل عن القابل والمقبول ويميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والاخر مفعولا  
 ان كان موافقا لما في نفس الامر ولم يكن اشترعا محض فلا اذ لا يقتضي ذلك سوى ان يكون التصور العقل للموجود  
 مقدما على اشتراعه الصنف عنه واعتباره النسبة بينهما ولا يقتضي تقدمة في الخارج على ثبوته الصنف له في الخارج بل  
 ولا تقدم في الذم من ايضا عليه السبيل ان الاتصاف اذا كان بطريق الانضمام فلا بد من تقدم الموصوف  
 على الصنف في الطرف الذي فيه الانضمام واذا كان بطريق الانزعاع فلا بل لا يقتضي الا الاستلزام فتدبر  
 بالوجود لما كان من قبيل القسم الثاني فلا يلزم تقدم الموصوف على الاتصاف حتى يلزم محذور وهذا بخلاف القابلية  
 او العقل بحكم بداهته بان فاعل الوجود الخارجي لا بد وان يكون مقدما على الوجود وانت تعلم انه على تقدير الاتصاف  
 الهية بالوجود لا يمكن ان يكون الاتصاف الهية به اتصافا اشترعا اذ ليس الكلام في الوجود والمصدر في الاشتراعي  
 بل الكلام في مصدره ونشأته اشتراعه الوجود الذي هو مصدر اتي الوجود المدعى ونشأته اشتراعه على تقدير بداهته  
 وعرضه للهية كانت الممكنة لا يمكن ان يكون امرا اشترعا فلا بد على هذا التقدير من ان يكون الوجود ودعا اتصافا  
 فوجب كونه موجودا في الخارج فلا محيد عما الزمه الناقض وقال المحاكم في توجيه كلامهم يجب ان حاصل البعبه انه  
 ان اريد بقوله الهية قابلية للوجود انها لك في العقل فلا نسلم انها ليست بتقديس بل هي متقدمة بالوجود العقل ضرورية  
 ان الهية تحقق في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلية للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك انما  
 تكون قابلية في الخارج لو كان الهية وجود منفرد للوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو محال و  
 اور عليه بان للنناقض ان يقول لما كان قابلية الهية الوجود والاتصاف به بحسب العقل وكفى في تقدم القابلية  
 تقديرها بالوجود العقل فيكون قابليتها للوجود ايضا بحسب العقل من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي  
 كما ان هية الاربعة علوية قابلية لزوجتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان قيل كل منافي هية واجب الوجود  
 ولو كان هية علوية قابلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقل الهية الواجب متقدما على وجوده الخارجي فيلزم  
 ان يكون قبل الوجود وعاقلة في حال تقدم علوية على علوية الوجود العقل ان يكون الوجود العقل الهية متقدما على الوجود العقل الهية وانما

يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على الوجود العقلي لوجوده لان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب  
على وجوده الخارجى حتى يلزم ان يكون قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لواجب  
الوجود عاقل ولا فساد فيه وان كان الوجود صفة منصفة ويقال انه في الواجب ايضا صفة منصفة فاستدل  
الحكماء على بطلانه تام لكن يكون هذا الاستدلال منقوضا لوجود الممكن لانه صفة منصفة اليه ومهية الممكن محل علة  
قابلية له وكما يلزم ان يكون العلة الفاعلة متقدمة على معلولها لك يلزم ان تكون العلة القابلة متقدمة على  
مقبولها فيكون النقص على هذا التقدير واردا قطعاً اذ انضمام شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه وان كان الوجود امراً  
انتزاعياً فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان مهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليه لوجوده  
وصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاماً لا يتناول تحت اذ ليس للوجود المصدرى الانتزاعى وجود  
في الواقع متنازع من وجوده من شأنه حتى تكون المهية التى هى منشأه سابقة عليه ويصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود  
بل ليس لكون الواجب علة لوجوده على هذا التقدير معنى سوى انه منشأ للانتزاع وهذا مما لا يمكن الحكمه فكيف يستدل  
على بطلانه ولو فرض بطلانه بما ذكره جى البيان في كون الذات الممكنة قابلة للوجود اى منشأ للانتزاع فلا فرق بين  
وبين كون الواجب فاعلاً لوجوده بمعنى كونه منشأ للانتزاع والفرق الذى يفهم من كلام المحقق الطوسى في جواب  
النقص انما هو بان اخذ الوجود حيث هو وصف للمحل معنى كونه امراً انتزاعياً ففتح سبق الممكن عليه لان الوجود العقلي  
واخذه حيث فرض الواجب علة له صفة خارجية حتى لا يكفى لمهية الواجب له تقدم الواجب عليه بالوجود العقلي الواضحة  
الوجود فى التقابيل من خواصه فلا فرق اصلاً فقال ولا تنزل فتى له او مجموع الوجودات اى كلام الشارح في هذا الحكم  
تتحل عن الاتق المبين وعبارته هكذا ليس يصح ان يكون الوجود لازماً للمهية ااصلاً والا كان يقع طبع وجد فوجد  
بين المهية ووجوده اللازم لها بعينها في تقدم وجود المهية على وجوده اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود  
الانتزاعية فكيف يتصور ان يكون شئ بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومشاخر فكيف يتكسر  
الوجود مع عدم كثر الموضوع على ان الكلام في المتقدم كالقلام في المتأخر فمتس وليس الغرض بطلان التسلسل فانهما  
لم يتبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول فقد تكلف انه يستحيل ان يكون شئ من الاشياء  
متقدمة لوجوده وان يكون الوجود من لوازم ذاتها من الموجودات اصلاً فاذن فاحكم ان القيد الواجب لذل  
يجب ان يكون وجوده عين ذاته وان لا يكون له مهية وراثية انتهى ولا يخفى ان في هذا الكلام استحالة موجوده شئ  
لوجودات لا غفائية معلل بكون مجموع الوجودات كالوجود الاول وحاصله ان مجموع الوجودات الانتزاعية معلول

تعالى كالوجود الاول فيكون الواجب تعالى سائها على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود السابق على  
 المجموع ايضا زائدا على ذاته تعالى فيكون خارجا عن ذلك المجموع فلا يكون مافرض مجموعا مجموعا ولا يكون ايضا غير متناها  
 بل يكون متناهيًا من جانب المبدء وعلى هذا ينبغي ان يكون بدل او الفاصلة اذا التعليمية ويكون قوله اذ مجموع الوجود  
 تعليم لا لقوله وبما حاله وانما اشتغل ببيان موجودية وجودات الامتنائية مع كون امتنائته بديهياتنا لا لفهم  
 لكنه قال في الحاشية هذا دليل آخر على اثبات عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن البطلان الدور ولست حاصله  
 اما اذا اخذنا جميع الوجودات الزائدة الامتنائية بحيث لا يستدعيها شئ فذلك المجموع كالوجود الاول في كونه مسبوقا  
 بوجوده يقتضي فالوجود السابق عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه ولا يكون من جملة احاده فيلزم دخول المقدم  
 في المؤخر ههنا فاقبل انتهت واعترض عليه الاستاذ العلامة ابى قه بانه على هذا يكون قوله او مجموع الوجودات غير مربوط  
 بما سبق ولا يصح عطف قوله هذا على شئ مما سبق كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال انه عطف بحسب المعنى على قوله  
 تقدم الشئ على نفسه كما كان قوله او موجودية وجوده معطوفا عليه فتقدير العبارة هكذا او يلزم كون مجموع الوجودات  
 آه فم ههنا كلام وهو انه ان اراد المجموع من حيث المجموع فتنتار ان الوجود السابق عليه اى الوجود الذى كان قبل  
 الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود الاول في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح لهذا وهو غير المجموع وان اراد  
 كل واحد منها فنقول عروضا كل واحد لا يلزم ان يكون بوجود واحد سابق على كل واحد بل يمكن ذلك بان يكون عروضا  
 كل واحد واحد مسبقا بواحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود واخذ الى غير النهاية فلا تثبت وجود آخر غير هذا الوجود  
 يكون عينا اذ المفروض ان كل واحد منها مسبق بواحد منها واجب عنه بان القول يكون الوجود علة لغيره  
 قبل جميع الوجودات الغير المتناهيية مبنى على ان العلة الخارجية للمجموع اى التى تغيد وجود المعال من دون ان  
 يدخل في قوام المعال وحقيقة علة لكل جزء منه بخلاف العلة الافقية كالمادة والقوة فانها لا يجب ان تكون  
 علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له  
 علة اخرى سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجد الكل موجد الكل جز لم يكن موجد الكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء فلا  
 يكون ذلك الوجود الموقوف عليه من اجزاء مجموع السلسلة فافهم قى له فوجهه ونقده ووجوده آه اعلم ان معنى كون  
 وجوده تعالى نفس حقيقة وعين ذاته ليس ان الوجود المصدري عين حقيقة ونفس ذاته بمعنى حمله عليه محلا اوليا  
 كما هو اصطلاح المنطق اذ لا معنى لكون مفهوم الوجود المصدري عين حقيقة من التمايز لا سيما حقيقة الواجب سبحانه  
 بل المراد بعينية شئ حمله عليه محلا بالذات بمعنى ان مصدره ونشأته انفس ذاته ذلك الشئ بالانفس مأمور

وزيادة حثيثة وتضمني كونه زائداً عليه ان مصداقه ونشأته زائده ليس نفس ذاته بل موشى متفهم اليها او متشرب منها  
 فوجود الواجب تعالى عينه بمعنى ان ذاته من حيث هي هي مصداق لحمل الوجود بلا حثيثة زائدة الضمانية او شراعية  
 وبذلك عينه حال الممكن فان مصداق حمل الوجود في الممكن اليعني نفس ذاته بلا انضمام صر وزيادة حثيثة كما عرفت لكن  
 الشارح بها صاحب الافق المبين يري ان مصداق الوجود في الواجب نفس ذاته بلا حثيثة زائدة وفي الممكن ذات  
 من حيث الاستناد الى الجاعل وقد علمت ما فيه فتذكر قى له وليس له تعالى هيئة ورا الوجوده زيادة مطابق لما قال  
 المحقق الدواني ان حقيقة الواجب هو الوجود بحيث القائم بذاته المعري في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات التعرّية  
 فهو اذن موجود بذاته تشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو زيادة بسيطة  
 التي لا تكثر فيها بوجه من الوجود ومعنى كون غيره موجوداً انه معروض لخصه الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الجاعل  
 يجعله بحيث لو لاحظ العقل ينزع عنه الوجود فهو بسبب لفاعل بتلك الحثيثة لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك  
 وبذلك نص على ان له تعالى هيئة لكنها عين الوجود بالمعنى المذكور وقال معاصره ليس للواجب تعالى هيئة اصلاً فهو  
 الوجود والحيث لا شيء الموجود وبذلك هو المراد بقوله مهيبة ايئنة لان له تعالى هيئة هي الوجود والشارح قد حاكم بينهما  
 في حواشيه على حاشي شرح المواقف بانه لا شك في ان له تعالى بذاته مصداق حمل الوجود عليه مبدء الآثار فهو  
 وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما ولا نزاع الا في اطلاق الهيئة فالصدر المعاصر للمحقق الدواني اعتبر فيها التفرقة  
 عن الوجود وغيره من الاوصاف مطلقاً فيجب ان يكون معقولة مع قطع النظر عنها وكنيته وهي مستجيبة فيه تعالى  
 لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لحمله في مرتبة ذاته فلا يمكن تعريته عنها في اعتبار العقل فقال انه لا هيئة له  
 والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرّية في سحاظ العقل واعتباره في جميع القيود والاعتبارات التعرّية الملاحقة عن  
 الشارح فيجب ان يكون معقولة ولو بوجه ما مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كنيتهما فيجوز كونها  
 بوجه شخصيته وهذه التعرّية ضرورية فيه غير محبة فقال باطلاقها عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين  
 وانت تعلم ان هذا صريح من غير تراضى تخصين وذلك لان المحقق الدواني لا يقول انه تعالى ذو هيئة كلية ومعاصره  
 لا يفي الهيئة بمعنى الحقيقة الكلية فحسب بل يصير على القول بانه موجود محض وليس شيئاً موجوداً كماله صريح في  
 نفى كونه تعالى ذاتاً ولا ينبغي بطالانه لانه لو لم يكن له ذات فهو لا شيء محض وان قال انه ذات لكنه بنفس ذاته  
 مصداق لحمل الوجود فهو بعينه ما قال المحقق الدواني فلابد للاعتراض عليه اصلاً والعجب انه يقول انه وجود محض  
 وليس شيئاً موجوداً فان كان المراد به انه عبارة عن هذا المفهوم فلا ينبغي بطالانه لان هذا المفهوم امر اعتباري انشائي

ولا معنى لكونه تعالى عبارة عن هذا المفهوم الاشتراعي وان كان المراد انه تعالى مصداق لهذا المفهوم ونشار لا يشترط  
 فيكون له تعالى ذات يصح الحكم عليه بانه موجود ويكون ذاته هو الوجود فيخرج الى ما قال المحقق الدواني ولو قيل ان قال  
 الشيخ في الفصل الثاني من تائسنة الهيئات الشفاه لاهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود ونه هي الانية بل  
 معناه ان الانية والوجود لوصار لاهية للمهية فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشي من خارج ومحال ان يكون  
 لذات المهية فان التتابع لا يتبع الوجود فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها ومحال ونقول ان كلامه  
 مهية غير لانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الوجود الانية لا يقوم من المهية التي هي خارجة عن الانية  
 قيام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم المهية لانهما تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب  
 شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود لن يتبع موجودا لا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية ويلزمها لانهما فكلوا  
 الانية قد ثبتت وجودها ووجودها اذ كل ما يتبع في وجوده وجودا فان قبوله موجودا لذات قبله فتكون المهية موجودة  
 بذاتها قبل وجودها هي التي ان يكون الوجود لها من علي وكل ذي مهية معاول وسائر الاشياء غير واجب الوجود  
 فلها هيئات تلك الهيئات هي التي بانفسها ممكنة الوجود انما يعرض لها وجود من خارج فالاول لاهية لذوات  
 الاشياء بفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الادعاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها  
 هيئات فانها ممكنات توجد به وليس معنى قولنا انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد انه الوجود المطلق المنتشر  
 فيه ان كان موجودا بصفة فان ذلك ليس هو الموجود والمجرد بشرط سلب بل الوجود لا بشرط الايجاب بل في سببه  
 الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب ونه الامر هو الموجود لا بشرط الزيادة فانها ما كان الكل يحيل على كل شيء  
 وذلك لا يحيل على ما هنالك زيادة وكل شيء فبهناك زيادة انتهى وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الوجود  
 داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو الوجود  
 الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جز فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهية انية وبهذا استبان ان التوهم  
 المصدر المعاصر للمحقق الدواني منسطة مختصة لا يرجع محصلة الى طائل فافهم ولا تنحبط قولي له ووجوده موجودا وقال  
 الشيخ في التعليقات اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز منه انه يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود  
 اما باقتضائه او باقتضائه غيره والفرق بين الوجود والقائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس تابعا لغيره بخلاف  
 الثاني فانه ثابت بغيره فيكون وصفه لانه هذا يصح في ان اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز ان الوجود حقيقة ما قام  
 به الوجود ولا يمكن ان يكون الوجود قاسما به سبحانه كما عرفت واعلم انه قال المحقق الدواني في انشائية القابلية

معنى الموجود ما قام به الوجود اعلم من ان يكون قيا ما على نحو قيام الوصف بوصفه وعلى طريق قيام الشيء بذاته  
 الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون المطلق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون المطلق الموجود عليه مجازا  
 كما لا ينبغي ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتجاسسون عن ذلك وقال في بعض رسائله انما ينفرد منه  
 ان الحقايق لا تقتض من الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظا يوجب الاليساره  
 البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه بالفارسية بكلمة  
 دانش ومرادها ما يوجبهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقتضي ان حقيقة هي الصورة  
 المجردة وربما يكون بغيره كما في العلم بالجوهري بل ربما لا يكون قاسما بالعالم بل قاسما بذاته كما في علم النفس المجردة  
 بذاته بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب تعالى بذاته ومنه ان الفصول الجوهريه يعبر عنها بالفاظ يوجب  
 انها اضافات عارضيه لذلك الجوهري كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والميرك للكميات وعن فصل الحيوان  
 بالحياس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب الاضافات في شيء بل هي جواهر فان جواهر الجوهريه  
 الاجزئ كما تقر عندهم وبعيد ذلك نهى مقدمه اخرى هي ان صدق اشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدء الاشتقاق  
 وان كان عرف اللغة يوجب ذلك حتى فسر اهل اللغة اسم الفاعل بما يدل على امتزاج به المبدء وهو بمنزلة عن التحقيق  
 فان صدق الحد على الشيء انما هو بسبب كون الحدي موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق  
 الشمس على المارستند الى نسبة المار الى الشمس فيسخن بسبب تماثلها بعد تهديد ياتين المقدنتين لقول بهجرت  
 ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الوجود اما قاسما بذاته في حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة  
 عن انساب ذلك الغير اليه فيكون الوجود اعلم من تلك الحقيقة ومن غير ان المنسوب اليه وذلك المفهوم العام  
 امر اعتباري من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودا  
 في الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يتصور كون الوجود اعلم من تلك الحقيقة وغير اقلت ليس معنى الوجود  
 ما يتبادر الى الفهم ويوجب العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل مضادا ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومراد فاته  
 فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قاسما بذاته كان وجود نفسه فيكون موجودا قاسما بذاته كما ان الصورة المجردة  
 اذ قامت بنفسها كانت علما لنفسها وكانت علما وعالمها معلوما كالقول والنفس بل الواجب تعالى والواضح  
 ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة من النار كانت حرارة وحادة اذا احتلوا بغير تلك الآثار المخصوصة من الاحراق وغيره  
 والحرارة على تقدير تجردها كقد صرح بهميار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة وكانت

قائمة بنفسها كانت حادثة ومحسوسة ولكل ذكر والله لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود الا ببيان مثل ان يعلم  
 ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما ويعلم انه ليس عين الوجود ويعلم ان ما هو عين الوجود يكون  
 واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور ان يكون هذا المعنى عم  
 من الوجود القائم بنفسه مما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احدا لامرين من الوجود  
 القائم بذاته وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدءا للظهور ونظيرة الامكانات ويمكن  
 ان يقال هذا المعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه  
 ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة الكلية العقلية بعروضاتها كقيام الامور الانشائية العارضة  
 مثل الكلية والجزئية ونظائرها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الوجود  
 عليه مجازا كما لا يخفى على ان الكلام به هنا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الوجود عليه حقيقة لغة او مجاز  
 فان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء فخلص من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجودات واحد  
 في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم من هذا الوجود القائم بنفسه مما هو منتسب اليه انتسابا خاصا واذ اهل كلام  
 الحكماء على ذلك لم يتوجه عليهم ان العقول من الوجودات اعتبارا وهو وصف للموجودات وهو الذي جعلوه اول  
 الاولات البديهية فاطلاق الوجود على تلك الحقيقة القائمة بنفسها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ولا ينبغي ذلك  
 في استغناء الواجب عن عروص الوجود والمفهوم المذكور اعتبارا فلا يكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك  
 علوا كبيرا واذ اهل كلامهم على ما ذكرنا يتوصل منه امر معقول ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين  
 بحيث يتشوش الطبع ويتبدل الدين فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يخفى بل لا بد من  
 الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لساد البرهان على ان وجود الواجب عليه ومن البين ان المفهوم  
 البديهي النقص المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر كذلك فان قلت لم يجوز ان يكون هو عين الوجود  
 واحد منهما واجبا لذاته ويكون مفهوما واجب الوجود مقولا عليها ولا غرض في قلتي كيني في وصف هذا الوهم بذكر المقدرات  
 السابقة لفطر المقدرات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك كان عروص هذا المفهوم اما معلولا لذاته فليزيم تقديده  
 بالوجود علم نفسه او غيره فيكون انحس وقار تحقق ونقد ان ما يعرضه وجوب الوجود فهو ممكن فاذن واجب  
 الوجود بنفسه الوجود المتأكد القائم بذاته واذ قلنا واجب الوجود موجود فالمراد ما ذكرنا انه امر يعرضه الوجود  
 ولهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان ما يوهمه عرف اللغة من اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز هذا كلامه ولناظرين

فيه كلام من وجوه منها انه اذا كان الوجود مراً اعتبارياً من المعقولات الثانية لا يكون له مصداق في الخارج فكيف  
 يكون ذاته تعالى وجوداً بحثاً كما بذاته ومنها ان الجواب الذي ذكره بقوله قلت آه انما يصح لو كان عاملاً لا بـ  
 ان ذاته تعالى اذا كانت عين الوجود كيف يكون موجوداً واما اذا كان عاملاً ان حقيقة تعالى اذا كانت عين  
 الوجود كيف يكون موجوداً في الخارج لان الوجود من المعقولات الثانية لا يصح اذكره في الجواب اصلاً ومنها ان  
 قوله اذا فرض الوجود مجرداً آه صريح في ان للوجود معنى مشتركاً يجزى قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا  
 يصح لو كان له حقيقة مشتركة بين القسمين سوى المعنى المصدري الانتزاعي اذ لا معنى لكون المعنى المصدري  
 الانتزاعي انسي امراً قائماً بذاته ومنها انه لا معنى لكون موجودية الكمالات بالانقسام الى حقيقة الوجود الشخصي  
 النسبة وجوداً وتخصلاً فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه منها ان كلامه مضطرب فانه مع القول بان الوجود  
 الذي هو مبدا اشتقاق الموجودات قائم بذاته هو الواجب تعالى يقول ان القيام الماخوذ في قولنا الموجودات قائم  
 به الوجود اعم من قيام اشئ بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام العوارض الانتزاعية بمعرضاتها وذا فاسد  
 جداً لانه ان اراد بالوجود في قوله ما قام به الوجود المعنى المصدري فلا معنى للقول بان القيام الوجود اعم من  
 قيامه بنفسه ومن قيامه بغيره ان اراد به مصداقه ومشارنته فلا معنى لقيامه بالغير من قبيل قيام  
 العوارض الانتزاعية بمعرضاتها ومنها ان القول بانه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازاً  
 ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازاً ليس بشئ لانه اذا كان معنى الموجود ما قام به الوجود فلا ريب ان اطلاق  
 القيام على القيام بنفسه مجازاً يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازاً ضرورة ان معنى اشتقاق حقيقة ما قام به  
 المبدأ حقيقة وبالحمل كلامه في هذا الباب لا يخلو عن الاختلال والاضطراب قال بعضهم في توجيه كلامه ان معنى  
 المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسياء وسفيد وهذا المعنى انما يصح في شئ قائم به فرد من المشتق منه و  
 حصته منه وعلى الفرد قائم بنفسه اذا كان صدق على شئ بعرض المبدأ يكون صدق معللاً فجمع معنى المشتق الى  
 ما قام به المبدأ قياماً حقيقياً او مجازياً بمعنى سلب القيام بالغير وبعد تنبيه ذلك نقول الموجود ما قام به الوجود وبما  
 القيام بين الكمالات نصير موجوداً بعرض حصته من الوجود القائم بها في في الموجودية محتاجة الى احوال واما  
 الواجب فهو فرد من الوجود القائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عرض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك  
 عرض حصته من الوجود حتى يلزم الموجودية لوجوده بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود  
 بنفسه واما مفهوم الوجود المطلق المحمول على الواجب فهو وان غايره لكن لا يحتاج الى علمه لمغايرة فرد

مبدء الذي باعتباره الحمل قال لكن يلزم تخصيص القاعدة الكلية القائمة بان كل مفهوم مغاير لشيء يحتاج الشئ  
 في حمله عليه الى علمه وقد قلنا المحقق الدوراني بان الواجب الذي هو وجود قائم بنفسه متحقق كحل الوجود المطلق  
 عليه فيلزم تقدم ذات الواجب على صدق الموجودية فالصواب ان يقال ان الوجود المحمول ان اريد به ما قام به  
 الوجود فيلزم ما يجازيها في نفس المبدء القائم بنفسه فعمله من قبيل حمل الشئ على نفسه فلما يحتاج الى العلم وان اريد  
 بالمعنى العام اي ما قام به الوجود مطلق القيام حقيقيا كان او مجازيا فهو محمول في ضمن هذا المفهوم الخاص  
 ما قام به الوجود فيلزم ما يجازيها وصدقه على الواجب معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه ذاته بما هي موجودة  
 خاصة بمعنى اقام به الوجود فيلزم ما يجازيها مقدم على محمولية العام والموجودية مرتين مرة لصدق الوجود المطلق  
 ومرة لصدق الوجود الخاص ليس يستحيل بهذا الوجه لان صدق العام ليس الا في ضمن الخاص ولعل هذا  
 متغايرين في التحقق انما الاستحالة اذا كان الصدقان متغايرين وقد زيف الاستدلال العلامة الى انه وجود ومنها  
 ان قوله فالممكنات تصير موجودة بعروض حصنة من الوجود القائم بها ليس له معنى محصل فانه ان اراد ان يكون  
 الممكنات صادقة للموجود في الواقع انما بعروض حصنة من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان  
 اذا الوجود وحصنة من الاعتبارات العقلية والمعاني الاعتبارية الانتزاعية التي ينتزعها العقل عن المتعاقبات  
 ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع يستدعي تغاير العرض والمعرض في الواقع وليس في  
 الواقع النفس الحقيقية التي هي مصداق الوجود ونشار الانتزاع فليس ما به موجودية الاشياء وخص حصنة الوجود  
 لها وان اراد ان مصداق المفهوم المشتق للموجود عليها في ملاحظة الذين انما بعروض حصنة من الوجود لها  
 بمعنى ان الذين ان ينتزع المتعاقبات المنتزعة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يعبر عنه بمشتمل المعنى المشتق منه  
 عليها فذلك سلم لكن لا يستقيم على هذا قوله في محتاجة في الموجودية الى الجماع اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في  
 الموجودية الى الجماع ومنها ان قوله وليس هناك عروض حصنة من الوجود باطل قطعاً فانه ان يكون الوجود  
 المصدرى المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه ولا يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كصرح فان  
 ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستي معدوم محض لا محالة وعلى الاول تخصيص الوجود والمصدرى  
 المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود والمصدرى وحصنة ليستا عين الواجب سبحانه فتكونان  
 لا محالة غائبين له فكيف ينكر عروض حصنة الوجود له تعالى وما بينهما من كلامه من لزوم الموجودية بوجودين على  
 تقدير القول بعروض حصنة الوجود له تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدرى ليس من افعال الوجودية حتى

يلزم من عروض الوجود المصدري تعالى موجوديته وجودي لاول الوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري العارض منها انه ان الوجود  
 المصدري الذي هو من مقولات ثنائياته فلا يصح قول اول ذاته فرد من الوجود قائم بنفسه يستحيل ان يكون الواجب فردا له بالمعنى الاعادي  
 الا ان يريدها في نفس الامر لا في الخارج لكن يمكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه لا ينشأ الا من ان كان اريد بالوجود ما هو مصدق لهذا المصنف ان الوجود  
 من مصداق الوجود وانما يحتمل نفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى  
 ما قام به الوجود قيا ما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى  
 المعنى على الممكن بمعنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي  
 ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس ذات الممكن والحاصل ان الوجود المصدري ليس عن الواجب بل هو امر  
 انتزاعي والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فان كان الموجود مشتقا من المعنى المصدري فلا يصح ان يقال انه  
 تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قيا ما مجازيا وان كان مشتقا من المعنى الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود  
 بمعنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا ثم اخبره ان الوجود يطلق بنحو الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على  
 معنيين الاول المعنى المصدري والثاني الوجود الحقيقي والموجود يصلح الاشتقاق من كل منهما غاية الامر ان  
 اشتقاقه من الحقيقي جعلي لانه ليس من المعاني المصدرية والمشتق وان كان معنى بسيطا اما لئلا يكون مفهومه  
 يساوق مفهوم ما قام به المبدء اعم من ان يكون المبدء انضماميا او انتزاعيا فين صدق اشتقاق حقيقة على شيء  
 وبغيره مبدء الاشتقاق حقيقة تلازم وانما لا يصدق اشتقاق على شيء فقد يكون قيام مبدء الاشتقاق وقد يكون نفس ذات ما صدق عليه بالزيادة  
 عليها وقد يكون ذات ما صدق عليه بالانضمام لا بالاول فيما اذا كان المشتق مشتقا من حقيقة انضمامية كالاسود فلما صدق قيام له وجودا  
 والثاني فيما يكون المشتق مشتقا من مبادئ انتزاعية يكون مشارا انتزاعيا نفس ذات ما صدق عليه بالزيادة  
 امر عليها كالوجود والشخص مثلا والثالث فيما اذا كان المشتق مشتقا من مبادئ اضافية او سلبية كالنوقية والمعنى  
 اذا تمهد هذا فنقول اما الموجود المشتق من المعنى الحقيقي للوجود فمعناه ما قام به الوجود الحقيقي وانما الوجود الحقيقي غير قائم  
 بشئ اصلا انا لانه عين الوجود في الواجب والممكن جميعا واما عدم تحقق الوجود الحقيقي في الممكن بل انما يتحقق في الممكن  
 الوجود المصدري وحده فلا يصلح اطلاق الموجود حقيقة بهذا المعنى على شئ من الواجب والممكن الا عند من يقول  
 ان الوجود مصنفه منقسم الى الممكن قائمة بحقيقة فعنده صدق الوجود بهذا المعنى على الممكن حقيقيا واما عند من ينفي  
 كون الوجود مصنفه منقسمه فالاصح اطلاقه وصدقه على شئ الاحزاب ايان يراى بالقيام الماخوذ قيا ما قام به الوجود وسلب القيام  
 بغيره في يصدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب سبحانه بالاتفاق وعلى الممكن عند من يقول بعينه الوجود

في الممكن ايضا لكن هذا المصدق مجاز والقيام الماخوذ في هذا المشتق مجاز واشتقاقه لكونه جعليا ايضا مجازا والماخوذ  
 اشتقاق من المعنى المصدري فهو صادق على الواجب والممكن جميعا لان مصدر اشتقاقه وهو الوجود المصدري  
 لا يحتمل بالواجب والممكن قياما انشراغيا لكن مصداق كل الوجود في الواجب نفس ذاته بالاتفاق وفي الممكن ايضا  
 نفس ذاته على التحقيق وليس مصداق كل مناط الوجودية قيام الوجود لانه ليس صفة زائدة عارضة بل نشأة  
 انشراغية وهي الذات الواجبة والذوات الممكنة هي مصداق كل الوجود ومطابق صدقة فالواجب تعالى وجودا  
 وجود حقيقي وموجود بمعنى ما قام به الوجود المصدري قياما انشراغيا فتقال في هذا المقام فانه من مزال اقدم الاعمال  
 قولي له وجوب واجب علم ان وجوب الوجود نفس ذات الواجب سبحانه لانه لو كان زائدا عليه كان معاولا لذاته  
 والعلة الملهية لا يمكن ان يكون موجبا فيلزم تقديم الشئ على نفسه وقد يقرر بان مصداق واجب الوجود ان كان  
 نفس حقيقة الواجب فهو المطلوب ان كان امر زائدا عليها فهذا الامر الزائد ما منه فصل عنها فيكون الواجب حقيقة ذلك  
 الامر المنفصل وكون الذات التي فرضت واجبة او منضم اليها فتكون متاخرا عنها فيلزم كون الذات واجبة قبل  
 انضمام وجوب الوجود اليها فلا يكون ذلك الزائد مناطا لوجوب الوجود او يكون متنازعا فيجوز الكلام في نشأته فان  
 كان منفصلا او منضمما بطل بطلانها وان كان نفس ذاتها ثبت المطلوب فثبت ان مصداق وجوب الوجود  
 نفس ذات الواجب سبحانه فهو سبحانه وجوب حقيقي وواجب بمعنى ما قام به المعنى المصدري للوجوب وبكذا الحال  
 في سائر الصفات فهو علم بالمعنى الحقيقي للعلم وعالم بالمعنى ما قام به المعنى المصدري للعلم وقدرته بالمعنى الحقيقي للقدر  
 وقاؤه بالمعنى ما قام به القدرة بالمعنى المصدري فتقال قولي له قطبا لا يمكن آه ان قيل لما كان الامكان عبارة  
 عن سلب ضرورة التضرر والوجود عن سلب ضرورة الاتضرر واللا وجود يكون نفيها في نفسه لا امتيز له في نفسه اصلا فكيف  
 يخرج ما قالوا انه يفتق في سواة الوجود ومقابلته لانه يستلزم التميز فان العقل يحكم به بانه لا امتيز له في نفسه لا يفتق  
 تساوي طرفيه يقال القول باقتضائه المساواة مساو والمراو لا اقتضائه لشي لا اقتضائه له والفرق بين مقتضائه  
 شئ تساوي الطرفين او لا ضرورتهما وبين لا اقتضائه ضرورة شئ متباينهما يسمى فالامكان عبارة عن سلب ضرورتهما  
 وان عبر بتساويهما بضر من المساو ولا يلزم من ذلك الحكم بنبوت امر بشئ لما لا ثبت له في حد ذاته فان قلت  
 قد صرح الشيخ في اوائل الهيئات الشفاه بان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا  
 وجد فقد حصل له الوجود وتميز عن العدم واذا عدم حصل له العدم وتميز عن الوجود وهذا صحيح في كون العدم  
 متميزا عن الوجود وفيكون متميزا بحسب نفسه يقال امتيازها اما بحسب اضافته

الى الملكة او بحسب ارتسامه في الذهن فيصح ثبوته له بما له من التميز الاضافي او الذاتي والعدم في نفسه ان لم يكن له  
 تميز بنفسه لكن الصحيح نسبة الشيء اليه بحسب هذا النحو وذلك لنحو من الاتقياء العرضي فحاجة العدم الى العللة ورجاؤه بها  
 على الوجود ليس بمعنى انها ترجحه وتميزه عن غيره لان العدم المحض لا يتميز له ولا يتعلق الترجيح به بل لانه يترجم وجوده  
 بها فمال ترجيح العدم على الوجود الى عدم ترجيحها الوجود لان الافتقار للصرف لا يمنع ان يتعلق بها الترجيح والتماثل  
 ان الامكان عبارة عن الافتقار الى الوجود والعدم فكل منهما بعللة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة  
 الى عللة يجعلها موجودا وكذا في عدمه فلا مكان هي عللة الافتقار الى الجاعل كما ان الوجوب لازم للاستغناء عن  
 الجاعل اذ العقل اذا اخطأ مفهوم الممكن يتيقن بعدم ترجيح احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكمه انه لا يترجح احد  
 طرفيه الا لامر مغاير للممكن ترجح احدهما على الآخر هي العللة فقد تحقق ان عللة افتقار الممكن الى العللة انما هي الامكان  
 لا كما زعم ان الحدوث ونداه عللة الحاجة الى العللة وان الحدوث شرط داخل فيما هو العللة وانه شرط للعللة واعلمته  
 هي الامكان وبهنا كلام وهو انما يترجم بعدم الكل الذي انعدم بالعدم الجزئين معا بمجرد الترجيم لعدم الجزر الواحد  
 فعلى مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون عدم الجزر الواحد في هذه الصورة عللة مستقلة لعدم الكل وليس كذلك بل العللة  
 المستقلة في هذه الصورة لعدم الكل انعدام الجزئين معا فمجرد الترجيم بالامكان وان استلزم الترجيم بالافتقار كان  
 لا يلزم من هذا ان يكون الامكان عللة مستقلة للافتقار والجواب انه لا ريب في ان العللة الغير مستقلة لا يلزم  
 منها وجود المعلول فالعللة التي يلزم من نفس الترجيم بها الترجيم بمعلولها مستقلة قطعاً والامكان بالقياس الى  
 الافتقار كذلك لان من ترجم يكون الشيء ممكناً يترجم بكونه منقترقا الى العللة جزئاً فالامكان عللة مستقلة للافتقار واما قوله  
 انما يترجم بعدم الكل آه فجوابه ان العللة المستقلة لعدم الكل هي انعدام عللة الكل وانعدامها انما هو بالعدم جزئياً  
 انما هو بالعدم من جهة ان العللة لا يعينه من جهة ان العللة هي حقيقة عدم الكل حقيقة هي انعدام عللة الانعام جزئية خاصة ولا انعدام  
 احد جزئيه بعينه فانما يترجم بعدم الكل الذي انعدم بالعدم الجزئين معا بمجرد الترجيم بالعدم جزئياً وانعدامه بالعدم  
 ليس عللة بالتحقيقة لانعدام ذلك الكل بل عللة انعدامه انعدام احد جزئيه ووجوده بالعدم احد جزئيه عللة  
 يحصل بمجرد الترجيم بالعدم جزئياً الكل فلما يترجم بعدم الكل مع الترجيم بالعدم الجزئين معا فما الزم هذا القائل بقوله  
 فوالله مقتضى هذا البيان آه ملتزم اذ عللة عدم الكل انعدام عللة المساوق لانعدام احد جزئيه لا يعينه وان تحقق انعدام  
 احد جزئيه في ضمن انعدام الجزئين معا كذا افيد ومن زعم ان الحدوث عللة للافتقار الممكن الى العللة او شرط له  
 او شرط منه يبطل مذهبه ان الحدوث كيفية الوجود لانه عبارة عن سبوقية الوجود بالعدم فيحتاج عن الوجود المتأخر

عن الاشياء المتأخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يكن محتاجا في نفسه الى موثر لا يتصور تأخير فيه الحاجة متأخرة عن  
 المؤثر فلا كان احد وسطا له في الحاجة او مشروطا لها او خروجا منها يلزم تقديم الشئ على نفسه بمراتب فان قيل الاسكان صفة  
 للمكان بالنسبة الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علته لا فاعلا والتقدم عليه بمراتب يقال احد طرفي كيفية  
 النسبة الفعلية فيحتاج عن الاتصاف بالفعل بخلاف الاسكان فانه كيفية النسبة مطلقا والنسبة الفعلية وان كانت  
 ممكنة لا يمكن لا يتوقف اتصافه بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث وانما حصل ان المهيئة  
 او وجودها يوصف بالامكان قبل اتصافها بالوجود وانما الحدوث فلا يوصف به بالهيت ولا وجوده بالاحال كونها موجودا  
 ولا تلك في تأخرها عن الاشياء وادور عليه المحقق الذي بان انه انما يتم لو كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علته  
 للحاجة لا يقول به عاقل والاولا وان علته الحاجة كونه بحيث لو وجد لمكان حادثا فلا لان هذه الهيئته لا تتأخر  
 عن الوجود فلا يلزم تقديم الشئ على نفسه وما قيل انه اذا فسر الحدوث به يلزم ان يكون المكان المعدوم حال حدوثه  
 حادثا كما كان مكانا فهو بدفع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحدوث عليه بمعنى الهيئته المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم  
 ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في اللفظ الاسطلاحى وفيه اولا ان ما ذكره ليس معنى الحدوث اصلا وثانيا  
 انه ان سلم فلا ريب انه لا يترتب عليه الاحتياج كيف هو متحقق في المنهات اينه والثاني ان هذا اللفظ لا يوجب  
 الحكم لانه لو كان مرادهم ذلك لما لم يلزم عليهم ان لا يحتاج المكان حين البقاء الى المؤثر لعدم علته احتاجه وهي الشئ  
 ضرورة متحقق في المعنى حين البقاء على ان ما ذكره انما تفيد تقدم الحدوث على الوجود بالفعل لا ترتب الجعل لايجاد  
 عليه بخلاف الاسكان الا ان يقال مقصوده انهم تسامحوا في اطلاق الحدوث وادوا به هذه الهيئته والقرينة  
 عليه ان الحدوث المتأخر لا يلبس ان يعنى علية لها وبالحكمة ليس مقصوده تنجيم عليه هذه الهيئته بل تنبؤ به دفع  
 استحقاق تقدم الشئ على نفسه وما زعم البعض ان الحكم بكون الاسكان علة الحاجة وكون المكان محتاجا الى المؤثر ليس  
 بهيئته بل هو نظري محتاج الى البيان وذلك لانا اذا عرفنا هذه القضية على العقل وجهها اضعف من قولنا ان  
 نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والاختلاف ليس بشئ لان الحق قد يكون خفيا مختفيا  
 في مقومات الاطراف اما كونها كسبية واما لقلة الاسباب المفضية لالتفات العقل اليها وان كان فيه من هذا  
 القليل لان نسبة تساوي طرفي الحكم اليه ليس بهيئته متعقل محجور تقسيم المقصود الى الواجب الممكن والمتعذر بل هو  
 مبنى على البرهان الدال على انتقال ان يكون احد طرفي الحكم اولى بالنظر الى ذاته لكن اذا افترضنا المكان من حيث  
 تساوي نسبة طرفيه اليه نظرنا الى ذاته ونقصور منهم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر من مرجع ونسبة

جزم العقل بأنه محتاج الى ذلك قطعاً من غير استثناء في هذا الحكم بشي خارج عن اطرافه اعني الحكم عليه به ونسبته  
 بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين لأنها باسرها ضرورة كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينها  
 تفاوت فان العقل الى الوفاء اميل ولتمشي ورد عليه قبل كذا قيل قى لك وينبعه الافتقار في وجوده آه هذا  
 ظاهر جداً على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس صيرورة الذات ووقوعه في ظرف ماله على هذا التقدير امر اشترعى  
 لا يتحقق له الا بعد الانتزاع ولا تقرو ولا يتحقق للانتزاع لا يتحقق انتشاره في الواقع فمعنى افتقار الممكن  
 بحسب وجوده الى الجاعل افتقاره اليه بحسب انتشاره وهي نفس الحقيقة فتكون نفس الحقيقة منقشرة الى  
 الجاعل اولاً وبالذات والوجود منقشراً اليه ثانياً وبالعرض **قلى له** الى جاعل موجب افيضان المراد بالجاعل التوابع  
 ما يرجع احد طرفي الممكن اعني التقرو والالتقرو ترجيحاً بالغاً الى حد الوجود وليس المراد بالفاعل الموجب ما يقابل  
 الفاعل المختار فان الحق ان الجاعل الحق فاعل مختار ان شارفعل وان لم يشأ لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئاً  
 ان يفعل له كمن فيكون فهو بامره النافذ يفعل كل شئ اراده فيوجب فيوجد بهنا كلام طويل ذكره بوجوب الاملال و  
 الاطناب **قلى له** فان ما لم ينتج جميع اشياء عدم الممكن آه استدلل على هذا المطلب بأنه لا يجوز ان يكون احد طرفي  
 الممكن راجعاً على الطرف الآخر جازاً ناشياً عن ذات الممكن غير منتزعة الى حد الوجود او الانتزاع حتى يجوز ان  
 يوجد الممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غير لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجوز وقوع الطرف المرجح نظراً الى  
 ذات الممكن لم يكن ما فرضناه ممكناً ممكناً ولو جاز وقوعه نظراً الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح لكنه غير جائز فإما  
 مقتضى ذات الممكن هو رجحان الطرف الراجح نظراً الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان واورده عليه المحقق  
 الرواني بأنه انما يتم اذا كان اقتضائه ذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضائه على  
 سبيل الرجحان ايتم فلان ان خصم لا يسلم ان ما ينافي بالمقتضى ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه فان اصل  
 النزاع في جواز اقتضائه الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الآخر فيقول ان خصم لم لا يجوز ان يكون  
 اقتضائه تلك الاولوية على سبيل الاولوية وبهذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجح في شئ من  
 تلك المراتب نظر الى ذات الممكن لا ينافي في اقتضائه ذات رجحان الطرف الآخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من  
 تلك المراتب راجع بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافي جواز وقوع الطرف المرجح جازاً مرجحاً ثم استدلل على  
 هذا المطلب بان ما يقتضيه رجحان طرف فهو بعينه يقتضيه مرجحية الطرف المقابل للتضائف بين الراجحية ولم يوجد  
 يستلزم امتناعه لا امتناع ترجيح المرجح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح وتغلب عليه صاحب الحق المبين

يا اذا كان اقتضار راجحان طرف بعينه على سبيل الراجحان يكون لا محالة مرجو حية الطرف المقابل ايته على سبيل الراجحان  
 لما كان التفاضل والمرجو حية المستزمنة لا متناع انما هي المرجو حية على سبيل الملزوم التي لا المرجو حية على سبيل  
 الراجحان كيف والمرجو حية على سبيل الراجحان ليس بحجب ثبوتها بالنظر الى الذات بل يرجح فقط وليس الاثبات ثبوتها  
 بطرف الطرف الاخر بقية بل نحو الاثباتية والاولوية فلما ان الوجود على سبيل الاولوية فلما ان الوجود على سبيل اولوية  
 الاولوية والاولوية اولوية الوجود على سبيل اولوية الاولوية وكذا الى ان ثبتت لما ان النقل فالمرجو حية  
 الراجحان لا اللازم كيف يقتضي الامتناع فان اقتضار راجحان الطرف الراجح الراجحة كيف يقتضي امتناع الطرف  
 المرجح الراجح المرجو حية ليس امكان وقوع الطرف المرجح امكانا ضيقا ووقوعا مرجو حية كما يجده النقل وشخص  
 في اقتضار وقوع الطرف الراجح اقتضارا حريا لا ثباتا ووقوعا راجحا لا لازما وعلى التسليم من التضع ان مرجو حية الطرف  
 المرجح انما يقتضي امتناعه بالنظر الى الذات امتناعا مفيا بقيد مرجو حية في الطرف بالنسبة اليها معنى بحسب اخذ  
 المقس عليه الذات المحيطة بهذه المحيطة لا الذات من حيث هي او بحسب اخذ المقس الطرف المرجح المحيطة  
 بالحيطة لا يصل مفهوم ذلك الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الذي هو غير الذات وهو امتناع بالغير لا بالذات  
 في ثباته بل هو موجود الطرف الراجح بالغير لا بالذات وليس فيه فرق الفرض ليس وجوب ذلك الطرف بالازار  
 امتناع الطرف المرجح وانما امتناعه حسب الوصف فاذا كان الوصف بنفسه ممكن الانسحاب عن الذات في تلك  
 بالامتناع المستند اليه في كلامه وفيه كلام من وجهين الاول ان الاولوية معنى استزاعي لا بد له من اشار لا استزاعه  
 ولما فعلت ذاتية فمشارا استزاعه نفس الذات من حيث هي فكانت المرجو حية في مرتبة الذات المرجو حية الطرف المقابل  
 تكون في مرتبة الذات ايضا ما يكون مرجو حية في مرتبة الذات يكون امتناعا في مرتبة الذات وان كان راجحا يكون  
 واجبا ضرورة امتناع راجحة المرجح في مرتبة الذات وبالجملة كلما كان باب الراجحة والمرجو حية يلزم الذات كان  
 الراجح واجبا والمرجو حية امتناعا بالنظر الى الذات وما قيل ان مشارا لا استزاع فيكون مشارا واجبة وقد يكون  
 على سبيل الاولوية فيكون الاتصاف به اولى واذا كانت الاولوية غير واجبة الثبوت بل يكون اولى يكون  
 المشارا مصححي لا استزاع الاولوية على سبيل الاولوية فامتناع ترجيح المرجح في مرتبة الذات ووجوب الطرف  
 الراجح في مرتبة الذات غير مسلم بل يجوز ان يكون الطرف الراجح اولى في مرتبة الذات والمرجو حية غير اولى ليس  
 بشي لان امتناع الاولوية الغير بالغة الى حد الوجوب ضروري ضرورة ان امتناع ترجيح المرجح اجل من امتناع  
 ترجيح احد المتساويين فاذ افرض طرف موجودا بالنظر الى الذات كان الطرف الآخر امتناعا بالنظر اليها بالبداهة

وبهذا يظهر حال الثاني ان اذكره بقوله ان مرجية الطرف المرجح له ليس شيئا لما افيد ان يلزم على هذا ان يكون احد الطرفين المتساويين من الممكن  
 المتساوي الطرفين بسبب صلا غير متمنع لذاته بل متمنع بالغير لجران مثل ما ذكره فيه بان يقال امتناع وقوع الطرفين المتساويين بالنظر  
 الى الذات امتناع متيقن بقيد من حيث تساوي هذا الطرف بالنسبة اليها معني بحيث لا يقبل على الذات الحقيقة بهذه الحقيقة لا الذات من حيث  
 هي او بحيث لا يقبل الطرف المتساوي بحيث بالتساوي اصل مفهوم الطرف هذا امتناع بشرط الوصف في آخر ما قال والزم ان امتناع وقوع  
 احد الطرفين المتساويين من الممكن لا بسبب اصلا امتناع بالغير وليس امتناعا بالذات خروج عن الفطرة الا ان  
 والحق ان ترجيح المرجح والترجيح بلا مرجح متمنعان عقليان ومستحيلان ذاتيان ونشأ من فهم هذا القائل انه لما كان  
 انه اذا فرض طرف بعينه راجحا الى ذاته الممكن والطرف المقابل له كعدم مثله مرجحا فنظرا الى ذاته كان الحكم بامتناع  
 العدم معكلا يكون مرجحا فلا يكون امتناع بالذات بل بوصف المرجحية وليس الامر كما فهمه فان وقوع مطلق  
 المرجح متمنع بالذات والعدم في الصورة المذكورة فرد من المرجح فيكون وقوعه ممقنا بالذات اذا امتناع  
 العام والمطلق بالذات يستلزم اختصاص الخاص والمقيد بالذات مثلاً اذا كان اجتماع الصدين متمنعا بالذات  
 كان اجتماع السواد والبياض متمنعا بالذات وان كان الحكم بامتناع اجتماعهما معكلا يكونها صديرا فلا ينبغي ان يتصور  
 ان امتناع اجتماعها بوصف الصدية فهو امتناع بالغير فان فهم ثم ان صاحب الافق المبين قد استدلل على بطلان  
 الاولوية الذاتية بان احتياج هيئة الى الجاعل انما هو في نفس حقيقتها التصورية واذا جعل لا هيئة وحمل الوجود عليها  
 في درجة تضاعف الاتفاق فانه منتقرا الى جعل الجاعل جوهر الهيئته والوجود نفسه منتقرا الى نفس الهيئته امتناعا لعارض  
 اللاحق الى المخصوص المملوك به والهيئة ما لم يجعلها الجاعل او يلحق عدم جعله اياها لا تتجوز هرة ولا لا تتجوز هرة ولا لا تتجوز هرة  
 يجعل الاشئ لا شيء يعبر عنها بالهيئة بل انما يتقدر شي ويقال انه ليس من الحقائق لعدم الجعل والامكان الاخر  
 تجوز الهيئة ولا تتجوز هرا وانما يتصرف به داخل في خيرة الجعل وانما لم يجعل في ظرف من ظروف الوجود فانه ليس بشئ  
 في ذلك الطرف حتى يصلح لاسناد مفهوم ما اليه الاعلى التقدير بالبحث فقد كنا اسمعنا ان الامكان من اعتبارات الهيئة  
 والهيئة في اي ظرف هي ما جعلت فلما لم يجعل ليست الا هيئة تقديرية ومعنى امكانها انها لو جعلت كان الامكان  
 من اعتبارات ذاته المجعولة المتجوزة فاحد من ذلك ان الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم المتنع هو  
 انفسه يقتضي ان المعدوم الممكن لو القلب في حكم العقل من الهيئة التقديرية الى هيئة حقيقة كان الامكان من  
 اعتبارات تلك الهيئة بخلاف الهيئة التقديرية المتعقبة فانها وان صارت هيئة حقيقة بحسب الفرق لا تتصل بالوجود  
 الف الف مرة لم ينسج طباعها عن الامتناع ولم يعرض جوهرا اعتبار الامكان بالنسبة الى التقرر والاقتراء

والوجود والعدم لان المعدوم بما هو معدوم ممكن بالفعل والمعدوم بما هو معدوم بالفعل موصوف بالامتناع فان ذلك  
من اين هيبة قبل الجعل حتى يوضع اولوية مفهوم ما بالقياس اليها فاما ان يجوز كون نفس الشئ جاعل لشيء فاما  
وفاعل جوهري هيبة ليست احسب من جنس الطبع الانساني متجشما للاثيان به واما ان بعد الحكم غلبا عن التبيان  
بعد التثبت على هذا الاصل فلا كلام ولا يخفى على المتأمل سخافة آراء اولاد اهل الانحلال ان الممكن ما لم يصير محجولا  
لم يصير هيبة وانما في عالم النظر فلا يكون موصوفاً بأولوية شئ لكونه لا شيئاً مضمناً وبهذا ضرب من المضادة اذ  
فرص الاولوية للتقديرو الوجود يرفع الاحتياج الى الجاعل ويكتفي في كونه ذاتاً في نفسه فمن يقول بالاولوية كيف  
يسلم ان الذات عند عدم فاعلة الجاعل ليست بمنقذة ولا موجودة بل يجوز عنه وقوع الاولوية من دون فاعلة  
الجاعل فلا بد ان يقال ان الاولوية الذاتية غير كافية للتقديرو الوجود فيكون جلما ذكره ان اولاد اهل سخنة واما  
لما نيا فلان كلامه صريح في ان الممكن غير متصف بالامكان حال العدم الاعلى سبيل التقدير وانما يتصف به على  
سبيل الحقيقة حال الوجود ووجه قطعنا وقد اقرروا نفسه في مواضع من كتبه بان المكان الممكن في الازل مع كون  
التقديرو الوجود فيه مستحيلا وعلى ما ذكره من احتياج الانقسام بالامكان الى تقديرو الموضوع ووجوده لم يكن الممكن  
ممكنا في الازل كما لا يخفى قتال ولا يتجمل في ذلك وفي الترتيب آية اعلم انهم قالوا وجود الممكن موقوف بوجوده  
سابق ولا حتى وذلك لان كل ممكن ما لم يتبرخ وجوده بغيره لم يوجد فلا بد في زمان الوجود من سبب خارج  
عن نفسه ثم يترتب الوجود ويحقق وجوب آخر في زمان انقسام هيبة بالوجود من هيبة الانقسام به فان كل نقطة  
يجب وجودها للموجود حين الانقسام بها وهذا هو الوجوب اللاحق المستحق بالضرورة بشرط الوجود لكل ممكن  
موجود وكيفيته الوجودي ولا يمكن ان يكونا اعتبارا للوجود ونسبة بالنفس الامر بالملا وان كانت هيبة الممكن في نفسها  
خالية عنها لانها لا تعدم التحلل عن الوجوب السابق فلهذا هو الوجوب اللاحق فلان الوجود محمول كان او لا بله ينافي  
عدمه في المكان العام في زمان الوجود ومعه لا يوافق جواز الاقتران بين التبيين في عدم كون ذلك الامكان  
محالاً وهو المنقضي استحالته لعدم المساوق لوجوب الوجود بينهما كلام من وجوه الاول انه قد تقررت انه لا يكون الممكن  
حقيقة الا بجعل الجاعل فكيف يمكن انقسام الهيبة اولا بالوجوب ثم بتقديرو الوجود من الجاعل وكيف يتقدم الوجود  
على وجود موصوفاً الثاني ان الوجوب جهة التثنية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود وعلى تقديرو الذات  
قولاً بان الممكن صارت تقديرو الذات قولاً بان الممكن صارت تقديرو الذات بالتقديرو الذات وتقدم تقديرو الذات بالضرورة  
ثم وجهه وبذلك فان التثنية بالضرورة انفس من المطلق فلما سئل عن تقدم صدق الضرورية عليها التماثل لشرائط

الوجوب عبارة تارة فعلية الذات ووجودها فلا معنى لتقدمه عليها ولقد قصدت صاحب الاقني المبين لرفع هذه  
 المخاوف فاجاب عن الاول بان من الصفات الغيبية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوفات باحد  
 الاعتبارات وذلك كما في الصورة بالقياس الى الوجود في فائزها من حيث انها صورة شخصية حاله في الوجود في مشا  
 عنها ومن حيث انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فذلك يمكن من استنباط ان في الصفات الغيبية لا يتقدم  
 تلك الاشياء كالوجوب وقد علمت انه يشبه الصورة من وجه فوجب كل هيئة من حيث تارة حقيقة والوجود  
 يعرض الهيئة في لحاظ العقل ويتاخر عنها تارة بالهيئة ومن حيث يستند الى الهيئة الى الدالة الجاهلة اثر الجاهل  
 ومتقدم على الهيئة في الترتيب عليها لعدم رتبة لست اعني بذلك ان ههنا اثنين صايرين بل اعني ان ههنا  
 صاير واحد لا يبعد الجاهل فيجوز العقل انه هيئة ما كان الانسان مثلاً وان كان ذلك من حيث ليس به هو ذاته  
 بقائه ضرورة الترتيب واللاتدبير فتلا من ضرورة الوجود واللاوجود بل هو استنباط الهيئة والبطالة  
 وانه واجب ما من الواجبات وذلك من حيث يشيخ بغير فعلية لا بما يوصف به بطايع الاسكان وانه واجب التجوهر  
 في نفس الامر مبين في الاستناد الى الجاهل منه بحسب نفس جوهره بما هو هو وبما هو واجب وجوده في نفس الامر  
 سبق في الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجوداً بالهيئة بعد لحاظ الاعتبارات وتفسير بعضها عن بعض محكوم  
 عليها عند العقل بانها اول واجبة التجوهر من تلقاها الجاهل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود وعن تلقاها  
 موجودة من جليلة كما الوجود في متصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاها المبدأ الجاهل فمتقرر الذات من وجود  
 متصورة بهذه الصورة بما هي صورة اجنبية من انما في الفرق ان الوجود في الصورة متماثل للدالة التي بحسب  
 نفس الامر والواجب ليس هو شيئاً سبباً الذات للهيئة بل هو احد اعتبارات الهيئة الجوهرية في لحاظ العقل وهو  
 عوارضها العقلية والامكان الذي يشبه المادة ومن تماثلها من وجود وان كان متقدماً في قنار العقل على استناد  
 الهيئة ووجودها الى الجاهل لكنه ليس يستند الى الجاهل بل بولسية ضرورة الفعلية والبطالة بحسب نفس الهيئة  
 فاذن الواجب بحسب نفس الامر رتبة من مراتب المعول المجوهر متقدمة في المعالوية على سائر المراتب  
 التي هي للمجول في لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا يتقدم عليه معروضه في العقل من حيث هو معروضه بحسب  
 الحصول بالفعل في لحاظ العقل فالمعول من حيث الحصول بالفعل في لحاظ العقل وذلك هو حقيقة الوجودية  
 والمعرفة يتقدم في الحالت نفس الهيئة المتقدمة هناك على واجبة من حيث الاستناد الى الجاهل بحسب نفس الامر  
 يتقدم واجبة على نفس حقيقة المتقدمة من وجود الجاهل في نفس الامر كما امرت تعلم ان هذا القول بل بالاط

اما اولاً فلان الوجوب صفة انتزاعية وتقرر الصفة الانتزاعية هو نفس تقرر موصوفها واما تقررهما في الذهن بعد  
 الانتزاع فهو متاخر عن تقرر موصوفها فلا معنى لكونها سابقة عليه اما ثانياً فلان قياس الوجوب الانتزاعي على  
 الصورة التي هي موجودة بوجوده متاخر لوجوده ليس على غير صحيح اما ثالثاً فلان قد حققنا في بعض رسائلنا ان تقدم  
 المطلقة على الوجود كما هو من عموم المشايخ غير صحيح وايرادهمنا يقتضيه خروجها فيه الكلام واجاب عن الاخيرين  
 بان الوجوب الذي تصديقه بتقديمه على نفس المهية المتقررة وعلى وجودها هو المحمول في قولك جبت المهية فتجوزت  
 فوجدت كما التجوز كذلك الوجود فيه محمول وليس هو ما يكون جهة البتة فتوكل الوجوب جهة العقدة ان عرفت به  
 ان من الوجوب ما قد يكون جهة فصيح وستاستقر به اذا الوجوب المعنى به محمول وان عرفت به انه ليس يكون  
 الجهة فقط فستسطر اذ كل من هذه الثلاثة قد يكون جهة وقد يكون محمولاً الست تعبر عن قولك العقل واجيب  
 بالامكان ويمكن بالضرورة وشريك الباري متمتع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول والجهة هي الامكان  
 والامكان في الثاني محمول والجهة الوجوب والمحمول في الثالث هو الانتزاع والجهة الوجوب ايضا فان القول  
 بتقدم الوجوب على التقر بالمهية ووجوده قول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية فتقرت مهية وصار ضروري  
 وجود الذات فوجد ذاته وصيرورة ضروري التقرر والوجود يمكن بالذات مستند الى الجاعل لا بان الممكن صار  
 متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجوداً بالضرورة فوجد بين الاعتبارين فرقان بين ضرورة التقرر  
 والوجود وان استلزم مست التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود  
 بالاعتبار وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل يفعل او بالضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فليكن  
 صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورية من دون صدق المطلقة على ان لاحد ان يثبت  
 ان المتشعب هو الفرق الضرورية والمطلقة في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم الضرورية على المطلقة بحسب اعتبار  
 اذ انما زمنا وتوالتنا في الصدق بحسب نفس الامر هذا كلامه ويمر عليه وجود الاول ان الوجوب بالفعل اذا  
 حمل على شيء وصدق ان الشيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصداق  
 لشبهت التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشيء فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة  
 وبين قولنا الانسان واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة والانسان ضروري المتقرر بالفعل  
 فاذ كان الوجوب محمولاً كان القول بتقدمه على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد  
 هذا الكلام لا معنى له اصلاً وما ادعى من الفرق بين القول بانه صار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وبانه صار

موجوداً بالضرورة فوجد لا يرى محصلاً فان الضرورة في القول بان الممكن ضروري تنظر المهيئة وصار ضروري  
وجود الذات صفة للتقيد والوجود كيقينية له فيكون مقاده ومقاد القول بان الممكن صار متقيداً بالضرورة  
انه صار موجوداً بالضرورة واحداً والفرق بين الوجوب المحمول وبين الوجوب الذي هو جهة لا نفى شيئاً والفرق  
الذي ادعاه ان اراد به ان الاول معنى مستقل وصفه للممكن نفسه بخلاف الثاني فبهذا لا يجد شيئاً في هذا الفرق  
انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصداق حتى يقال ان الاول سابق على التقدير  
والوجود دون الثاني وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه اما قوله ضرورة التقيد والوجود وانما هو  
التقيد بالضرورة والوجود بالضرورة آه فساد ظاهر لان ضرورة التقيد والوجود كيقينية للتقيد والوجود فلا معنى  
لسببها على التقيد والوجود وما قال ان المنع هو افتراق الضرورية والمطلقة آه فلا يخفى بطلانه اذ لا يخلل تجزئ  
سبق المهيئة موجودة بالضرورة على المهيئة موجودة كذا فادعاه لا يستأذ العلامة ابى قال الثاني ما قال بعين الاعلام قد آت  
قد اختلف ان الوجوب وجوبان وجوب محمول وجهة والمقدم الاول دون الثاني فح قد لزم وجوبان احدهما  
سابق والاخر لاحق غير الوجوب بشرط الوجود فلزم ثلث وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط الثالث ان  
الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فالوجوب اذ لو حظ بالاستقلال فهو محمول واذا لو حظ لا بالاستقلال فهو  
جهة واذا كان الفرق بينهما بحسب الملاحظة فقط فلا معنى للقول بان ما هو محمول سابق وما هو جهة لاحق فم قال  
ان كل ممكن فاما لا قبل جعل الجاهل مهيئة تقدير كما للمستحيلات ثم بعدا يجعل يتقلب تلك المهيئة الى مهيئة حقيقية  
وليس يتصور ذلك في المستحيلات فاذا ناسب ان يجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التقيد لمهيئة الممكن  
متعلقاً بمفهومه الذي يلحظه بان مهيئة تقديرية فيكون يجب في لحاظ العقل لذك المفهوم بايجاب الجاهل ان  
يتقلب من مهيئة تقديرية الى مهيئة حقيقية فجعل المهيئة الحقيقية فيلخص لوجوب التقيد بحسب الاستناد الى الجاهل  
والمتعلق به ويتصرف ايضاً لوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكوماً عليه بالوجود ويعبر عنه بالوجوب السابق ثم  
يعرض الوجود بحسب التقيد والوجود حال التقيد والوجود يسمى الوجوب اللاحق وفيه ان هذا تجزئ لا تصادف مرتبة  
لهذه تجزئية واقعية بل بصفة تاكيد الوجود لا ينفى ان يفهم به عاقل ولعل التحقيق ان الوجوب السابق عبارة  
عن وجوب صدور المعول عن العلة بل عن وجوب كونه بحيث يجب عنها الصدور وهذا صفة للعلة لكن قد  
يوصف بها المعول على طريق الوصف بحال المتعلق كما يشير اليه قول الشارح وهذا الترجيح آه وهذا هو الذي اختاره  
صاحب الافق المبين احتجاجاً حيث قال ان الوجوب السابق على التقيد مهيئة الممكن انما يكون بالحقبة من اوصاف

ذات الجاهل فاذا ثبتت مميزات المعلولية ومصححات فعلية المجعولية وجب للجاهل ان يبدع المهيئة ثم جعلها  
 فتجوز هرت فالعقل يلحق المهيئة المتجوزة من جود الجاهل ويلقي انها في طلبها بحيث يستدعي ان يعرض للجاهل  
 او لا وجب ان يبدعها ثم هي تتقرر بابداع الجاهل اياها فتتصرف بوجوب التقرر من جهة الاستئنا والى الجاهل  
 ووجوب الالائية فتكون ايسا وهذا هو الوجوب السابق ثم يلحقها بحسب تقرر ما واليهما في حال التقرر ما واليهما  
 وجوب الالحاق فاذا من لوازم المهيئة كونها بحيث تجب سبوقها بان يجب للجاهل ان يبدع شيئا هو هي بعينها  
 وانصافها بوجوب التقرر والالين بحسب الاستئنا والى الجاهل ريثما شئها وفعل نفسها وعروض هذا الوجوب  
 للجاهل معناه انه يصير محمولا عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس مهيئة المعلول المحمول واذا لو خفا شأن الجاهل  
 بالاضافة الى المحمول بحسب هذا المعنى غير عنه بالاجاب فاذا من هذا المعنى وجوب باعتبار واجاب باعتبار آخر  
 ان المحمول من حيث هو محمول نفس ذاتية مستحقة حقيقة هذا الكلام لينظر الناظر الى ما في كلام صاحب الافاق المبين  
 من الاضطراب فانه يجوز تارة كون الوجوب صفة اعتبارية متقدمة على وجود الموصوف وتارة انه صفة لمهيئة متقدمة  
 غير واقعية وتكلم بنبوت تاكيد الوجود لمهيئة تقديرية وتارة يقول انه من صفات الجاهل بقى بهنا كلام آخر وهو انه  
 لا يمكن ان يكون للشئ الواحد وجوبان بالقياس الى وجود واحد مع انكم تقولون ان الشئ الواحد موجود بوجوبين  
 سابقين والالحاق واحد فانه ظاهر ما قرنا واجاب عنه صاحب الافاق المبين بان الوجوبين السابق والالحاق ليس  
 بالقياس الى شئ واحد بل حقيقة فالواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط الصفا بل بالمول بل ذاته بما هي  
 تلك الذات لا بما هي ذات متقدمة موجودة وبالوجوب اللاحق هو بشرط الصفا به معنى الذات من حيث هي  
 متجوزة وموجودة على قياس الشرط بشرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع الفعلية من حيث جوهه مطلقا غير  
 متغير بذلك الشرط تقع الوجوب اللاحق والوجوبان من العوارض العقلية ومعروضا بها شأنا واحدا غير  
 في لحاظ العقل بحسب التمايز الشئ هناك وان كانا واحدا بالذات في نفس الامر ليس اختلاف الاحكام لذات  
 واحد ذو اجمال الاعتبار افق اختلال العلم وخير الطلان الحكمة ولا يخفى انه صريح في ان معروض الوجوب  
 اللاحق ليس نفس المعلول بل المعروض له هو المفيد له بالوجود ولا شك ان الوجوب الذي هو جهة التقينية  
 وقد جعله سوى الوجوب السابق موضوعا نفس المعلول لا المعلول المفيد فقد لم شئ واحد بالقياس الى  
 وجود واحد وجوبان وجوب محمولي سابقا ووجوب جهة التقينية فلا مقيص عن الاشكال بهذا الفاء وبعض الاعلام  
 وقد لقي بعد كلام في هذا الباب طويلاه فحاشا لاطناب والاسهاب قى له فكلاما من جوهه ذاته الجواز اهنا

يدل على الاستظهار الى الواجب الاعلى ان الواجب سبحانه جاعل بنفسه والمطلوب هو هذا الاذاك وكذا ان نقل عن بعضهم  
 انه لا يصلح ان يكون علته الوجود الا هو برى من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهو صفة للاول لا غير اولو كان  
 مفيد الوجود فمعه ما بالقوة سوار كان حسيا او عقليا كان للعدم شراكة في افادة الوجود وكان لما هو بالقوة  
 شراكة في اخراج الشئ من القوة الى الفعل كلام اضافي لا يفيد ما هو المطلوب اصلا كما لا يخفى واما ان الحق  
 الاعلام قد ان عدم قدرة العبد على الايجاد ضروري فانه لا يجوز ان يكون كلاما على مولاة يجعل شئ ما او يكون  
 له قدرة على الايجاد لا سيما ولا يعنى عن جوع لانه ان اراد ان الممكن ليس من شأنه التاثير واما فاضلة الوجود  
 بالنظر الى ذاته لم يستند الى الواجب فسلم لكنه لا يجدي شيئا لجواز ان يكون الممكن جاعلا للشئ من حيث  
 استناده الى الجاعل وان اراد ان الممكن ليس فيه جهة التاثير مطلقا فسلم لا يجوز ان يكون الممكن مؤثرا وجاعلا  
 من حيث استناده الى الجاعل الواجب وفرق بين صدور الممكن من الواجب سبحانه ابتداء او صدوره عن  
 ممكن مستند اليه تعالى واعلم ان القول بكون الخلق هو الله تعالى انما هو ندره بابل اسنة والجماعة والمفسرون  
 واسمية خالفوهم في ذلك وزعموا ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله بلا ايجاب بل بالاختيار فالعباد مستقلون  
 في ايجاد الافعال الا ان عند اشياء ان قدرة العبد انما تؤثر في المعاصي دون الحسنات تبار على توهمهم ان  
 خالق الفتيق قبيح وانت تعلم ان الخلق في نفسه خير لانه اعطاه الوجود والشر انما هو الاقصاف بالمعاصي بآية  
 الى ذات المتصف بها وعند المغترة افعال العباد كلها مخلوقة لهم ولم يعلموا ان الآيات القرآنية صريحة في  
 استناد خلق الافعال كلها الى الله تعالى لقوله تعالى واقم خلقكم واتقوا زناهم وقوله سبحانه الذي بيده  
 ملكوت كل شئ واليه ترجعون وانما كل شئ خلقناه بقدر فخلق الخلق انما هو الله تعالى وون العبد وانما للعبد  
 قدرة كاسنة لاحالقة وتفصيل هذا المبحث بما لا مزيد عليه قد ذكرناه في شرح اسم واما الفلاس فقد نسبوا المعلول  
 التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية كما يظهر لمن تتبع كلامهم واما قال الحق تعالى  
 في شرح الاشارات ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود مغلول له على الاطلاق فان  
 نسبا يلو في تعاليمهم واستندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك  
 لم يكن منافيا لما استندوا به عليه مسالكهم لا يجدي شيئا لانه ان اراد ان صدور الكل بالذات منه تعالى عندهم فلا  
 يدل عليه كلامهم وان ارادهم سوار كان بالذات او بواسطة فلا يكون الكل مستند اليه تعالى ابتداء بل تكون  
 المعلومات الاخيرة مستندة الى المعلومات المتوسطة وهي الى العالية وقر بعضهم بان البارى تعالى هو الموجودات

بالذات وغيره ممكن مع وجودها واجباً لوجوب استئصال الكل اليه تعالى فيلزم ان يكون وجودات الاشياء  
 كلها مستفادة من امر واحد هو واجب الوجود فالاستغناء عنها بالنسبة اليه تعالى محتمل وهو الوجود الحقيقي المؤثر  
 فيها باخرها من الليس الى الاليس فوجودها انما يحصل بانسباها اليه فلا يصلح الاستغناء عن شيء اصلاً انما الشيء المعتبر  
 موجوداً بنفسه او نفس الوجود لا يصير امر آخر موجوداً فالوجود لله تعالى لا غير وهذا ايضا فتعالي لا يسكت انما  
 كما لا يخفى فانهم قد قيل له فاشهد تعالى جاعل كل شيء آه قال بعض ذلك الكلام المعرف في جعل الكلمات كلام من  
 وجه الاول ان علته الشيء يكون لاننا نجعل الكلمات لازم للمهية ولو ازم المهية امور اعتبارية فلو اوجب يكون  
 امر اعتباري ويزا في غاية السخافة لان معنى كون العلة لازمة للمهية المعامل ليس بازم انما من الامور الانشائية  
 المتعينة الا انه كما عتبه كما هو معنى لوازم المهية التي يقال انها امور انشائية اعتبارية بل متناهية فيبقى ان لا يوجد  
 مع وجود الشيء ضرورة ان وجود المعامل بدون العلة محال والثاني ان الحكم لا يوجد الا في ضمن الافراد فلو كان  
 محمولاً فاما ان يشخص بشخص واحد فيلزم الترجيح بالمرجح او يشخص بجميع الشخصيات فيلزم وجود افراد غير  
 المتناهية لا يشخص بشخص اصلاً فيلزم وجود المهية المجردة واجاب عنه اني وارسه ما ذمى قد بان المهية انما يشخص  
 بنفس النظر لحدودها على الجاعل فترجح احد التفرعات ناهي عن تلك الجاعل عز وجل لا ينشأ من تلك المهية بل من تلك المهية المطلقة  
 التي جميع التفرعات والشخصيات وان كانت على السور لكن بجهة المبدأ الجاعل لها اليها يستلزم ان يكون انما من جهة بعض التفرعات  
 والاعراض العلامية التي لا يمكن ان لا يوجب بها فاعلى لا يجاب بالمرجح لاحد الشخصيات الا الاستعداد القهيب للمادة والادوار المتعينة من  
 خارج كما في الماديات نفس الحقيقة المنصورة في فرد واحد كافي المجرعات الثالث ان الشيء لا يشخص لم يوجد الا يمكن ان لا يشخص  
 فصدوره صدوراً شخص حقيقة والجواب اننا لاندهي جعل الكلمات منفردة بل لمحمول حقيقة هو الشخص وجواب  
 عني جعل النوع قال في القوسات اذا وجدت هو شيء شخصية في الاعيان او في الذهن فقد كان لا اله الا الله  
 النورية بجهة وجودها في تلك الهوية بالذات ووجودها بجهةها بالعرض ومن سوغ ان يكون الطبيعة بشرط شيء  
 المخرج عنها بالفرد والشيء الطبيعي موجود من دون ان يكون الطبيعة المرسله لا بشرط شيء المعبر عنها بالكل موجود  
 بعين ذلك الفرد فقد رضي ان يحسب عند العقلاء منسجماً عن الفطرة الانسانية او ليس ان كان الله موجوداً  
 والطبيعة ليست بوجوده لزم ان يكون الشيء مفارق جوهر ذاته ومعارض شخص حقيقة وتسمى لهذا مزيج تحقيق انشاء  
 الله تعالى في له بل الاختلاف في وجوده وذلك لان الوجود كما سبق ليس النفس صيرورة الذات المجمولة  
 جوداً لا يبرها فهو ليس الاستغناء انشائياً ومصدق حمله على المهية ومطابق الحكم به في نفس المهية لا امر انما في

بها انضماما او انشراعا فليس في ظرف الوجود الا نفس المهيبة ثم العقل بغير سب من التحليل ينتزع عنها مهيبة الوجود  
والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحكم عليها فقولنا المهيبة موجودة حكاية عن نفس المهيبة بلا امر زائد عليها واقتضار  
الحكاية لما كان عبارة عن افتقار الحكمي عنه فافتقار الوجود الذي هو معنى منتزع عن نفس المهيبة عبارة عن افتقار  
ناشرا منتزعا وهي نفس المهيبة قهي له الا ان الطبايع المرسله آه يعني ان الكليات قابلة للوجود قبل الجزئية  
بمعنى ان وجودها لا يتوقف على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات قطعية الحيوان بما هو  
حيوان مثلا ليس مما هو متعلق الذات بمادة ومدة ولا هو مهيون الوجود بالامكان الاستعدادي بل بالامكان  
الذاتي هناك ملك فيضان الوجود عن مدبر العالم ويقال له الوجود الاكبري لانه انها هو محض غناية الله تعالى واما  
الجزئيات المكننة بعلاتق المادة وعوارض الطبيعة فهي وان كان وجودها ايضا بغناية الله تعالى الا انها متوقفة  
على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فتصير استناده الى الله تعالى استعدادا للطبيعة  
الجزئية واستعدادا للمادة المنفصلة ولا لا يقال لها الوجود الاكبري وليس المراد بقولنا ان الكليات لها وجود  
اكبري وانها موجودة قبل الكثرة ان الكليات موجودة مع قطع النظر عن الشخصات بل المراد ان الكليات اذ هي لا  
تتوقف على وجود جزئي معين وشخص خاص يوجد قبل ذلك الشخص فالانسان مثلا موجود قبل وجود زيد بمعنى  
ان الانسان الجرد من غير ان يوجد في مادة يوجد قبل وجود زيد بل يعني ان وجود الانسان لا يتوقف على وجود  
زيد بل يمكن وجوده وقبلة بهذا لا يتوقف على وجوده وبل يمكن ان يوجد بوجوده وبقدره على هذا فالكليات قدسية  
والجزئيات حادثه بتوار والامكانات الاستعدادية وحركة المادة الاسطقسية في الاستعدادات ومن العجائب  
في هذا المقام ما قال بعض الاعلام في حواشيه على شرح الهداية الاثرية ان الطبيعة في نفسها واحدة لكنها  
صالحة لان تتعدد وتكثر بنفسها بحيث تكون في كل نحو من انحاء الوجود شخصا فالوجودات التي توجد بها المهيبة  
حين هي متشككة متشككة واذا نسب الوجود الى المهيبة نفسها فهو واحد فالطبيعة هي نفسها موجودة بوجودات موجودة  
وجود واحد والوجود الواحد المنتزع حاله كمال المهيبة في صلوحه لان يكون كثيرا فالمهيبة المطلقة موجودة بوجودات  
والمهيبة بما هي كثيرة موجودة بوجودات كثيرة هي الاشخاص فالوجود المطلق الذي به موجودة المهيبة نفسها يسمى  
وجودا اوتيا والوجودات الخاصة التي بها وجدت المهيبة عند التكثر يسمى وجودا طبعا وفي الوجود والطبيعي وان كان  
من لوازم الوجود والاكبري لكن للوجود الاكبري تقدم عليه بالذات فلو عدم الاشخاص وانتهى الوجود والطبيعي او ليس في  
بقا الوجود والاكبري وان استلزم انتفاءه استلزام الاوازم المتأخرة عن الذات ولا يخفى ان هذا الكلام صحيح

في ان الالهية توجد بوجودين احدهما الوجود المطلق والثانيها الوجودات الكثيرة فلا يتخلوا اما ان تكون الالهية المطلقة  
 الموجودة بالوجود المطلق متوقفا على قطع النظر عن الشخصيات فيلزم وجود الالهية المجردة عن الشخصيات في نفس  
 الامر ووجود الشيء مجردا عن الشخص ليس له معنى اصلا ضرورة ان الوجود مساوق للشخص نعم يمكن ان يخطئ  
 الشيء مع قطع النظر عن الشخص لكن هذا الوجود انما هو في ظرف الوجود فلهذا وانما ان تكون في ضمن الفصول الخاصة  
 والشخص المخصوص نظرا لانه لا معنى له لوجوده بدون شخص فلا يكون موجودة بالوجود المطلق وانما ان يكون  
 موجودة في ضمن الفصول الالهية وبما يفي باطل اذ لا معنى لوجود الالهية بمسبهم في الخارج اصلا واما قوله فلو عدم  
 الاشخاص فان ارادوا ان العدم الاشخاص وانفقوا الوجود الطبيعي راسا لا يضر في بقا الوجود الاخرى فهذا  
 قطعاً اذ من الضروريات انه لو عدمت الاشخاص لكان الوجود الطبيعي راسا لا يبقى الوجود الاخرى اذ الوجود  
 الاخرى لا يمكن ان يكون في ضمن الوجود الطبيعي غاية الامرات لا يتوقف على الوجود الخاص ولا يستلزم الوجود المخصوص وان  
 ارادوا ان العدم الاشخاص وانفقوا الوجود الطبيعي في الجملة لا يضر في بقا الوجود الاخرى في سلم كنهه لا يجدي نفعا الا بالبرهان  
 منه ان يكون الالهية المطلقة موجودة بالوجود المطلق ثم بعد القول بان العدم الاشخاص وانفقوا الوجود الطبيعي  
 لا يضر في بقا الوجود الاخرى القول باستلزام استلزام التماثل عن الملزومات مما لا يدري  
 محصاه وذلك لان انتفاء الوجود الطبيعي اذ كان مستلزما لانتفاء الوجود الاخرى فلا معنى لادان انتفاء الوجود الطبيعي  
 غير ضار في بقا الوجود الاخرى ولعل الكلام موهوما لا اصلا وليعلم انه قال هذا البعض من الاعلام في مواضعه  
 على حواشي شرح المواظف ان نفس الطبيعة صالحة لان توجد مشتركة ومتماثلة المرتببان مختلفان في الاحكام و  
 كمثلان محتاجان الى الجاهل فالجاهل يجعلها ويغيرها وكلها موجودان في الخارج المطلق بوجد مطلق - و  
 الخاص بوجد خاص فوجد المرتبة الاولى يسمى وجودا ثانيا ووجد المرتبة الثانية يسمى وجودا طبيعيا وهذا ما يقضي  
 به الحجب لانه صريح في ان جعل الطبيعة متماثل لجعل الشخص فيلزم جعل الطبيعة متماثلة مرتبة بنفسها ومرتبة في ضمن  
 الشخص وهذا قطعاً لان الشخص لو كان في الخارج مركبا عن الالهية والشخص فالجوهل كون الالهية تشذبه و  
 لو كان عبارة عن الالهية المتماثلة بوجد فوجد الالهية غير جعل الشخص ايضا وكذا لو كان مركبا عقليا لان جعل  
 كل هو الالهية جعل الاجزاء العقلية لا تتماثل بما جعلها ووجدوا وبالجملة الالهية المطلقة ما لم يتخصص بها احد من الشخصيات  
 لم يعد عن الجاهل اصلا فالجوهل ليس نفس الطبيعة المطلقة بما هي ككل بل الجوهل انما هي الطبيعة من  
 حيث ان يكون الوجود فلا يمكن كون الطبيعة المطلقة مجعولة في ضمن الاشخاص ولا تصور كونها مجعولة في

جعل الاشخاص ولو قبله بالذات كما زعمتم ان القول يكون الطبيعية مجعولة بجعل مغائر لجعل الشخص لا يصح على  
 القول بالجعل البسيط ولا على القول بالجعل المركب اعلى الاول فلان المهيئة حين تقرر باقائتها انما يمكن ان تكون  
 متشخصة وشعيرة بل لا زيادة شيء عليها وبلا انضمام امر اليها فهي بنفسها بل لا زيادة حقيقة مصداق للوجود <sup>الشخص</sup> <sub>الاشخص</sub>  
 جميعا فبجعلها هو جعل الشخص بعينه واما على الثاني فلانه لو كان جعل الطبيعة المطلقة مقادير على جعل الشخص فلا بد  
 من ان يتعلق الجعل او لا بالمهيئة فمما بالشخص من حيث هو شخص الشخص على التقدير عبارة عن المهيئة المعروفة  
 للوجود فاما ان يكون المجعول نفس المهيئة والمجعول اليه الوجود المطلق فيكون جعل الشخص عبارة عن فهم الكل  
 الى الكل وهو غير مفيد للمهيئة كما تقرر عندهم ويشهد به البديهة ايضا او يكون المجعول نفس المهيئة والمجعول اليه  
 الوجود الخاص وهذا ايضا باطل اذ الوجود على هذا التقدير يكون من العوارض القائمة بالمهيئة وخصوصية العارضة  
 فرع خصوصية المعروض اذ يكون متعلقا بجعل المهيئة التي تضمنت وتخصت قبل عروضا للوجود وقيامها بها  
 فلا يكون عروضا للوجود متشخصا ولا ايضا لو كان جعل المهيئة مغائرا لجعل الشخص ومتقدا عليه فاما ان تكون المهيئة  
 متشخصة بهذا الجعل المتقدم ام اعلى الاول لا معنى لجعلها مرة اخرى وكونها متشخصة بشخص آخر وعلى الثاني  
 يلزم وجود المهيئة المجردة وبالجملة كلام هذا البعض من الاعلام اجل من ان ينال الفهم القاصر فقي له كما ان كان  
 نفسه لا يعني ان مثل الكليات مثل الزمان نفسه ومحملة اعني الحركة الدورية السردية وحامل محملة اعني الفلك  
 المحدود والجهات وكما تجوز المجرودة المرتفعة عن افق الزمان فان المذكورات كلها قديمة وليست كالحجرات  
 المبرونة بايدي الاسكانات الاستعدادية وحركة المادة الاسطقسية الاستعدادات فليس حال الكليات كحال  
 الشئ الطبيعي المكثف لعوارض المادة وعوارضها وعلاقتها فانه يتوقف على استعدادات المادة وهذا الكلام  
 من الشارح ناخذ عما قال في القسبات التقدم الداتي هو كون الداعية لا يسبقها ليسبة القوة والبطمان والوجود  
 لا يسبقه ليسبة العدم والسلب سبقا بالذات اصلا ولا كما وجوب الذات والوجود وجوبا بالذات كما ان وجود  
 الذات لا كما جواز الذات وطبع الاسكان بالذات والقائم الداهي ويعبر عنه بالازلية السردية هو كون الوجود  
 الحاصل بالفعل غيبه مسبوق بالعدم الصريح في متن الدهر بل اذ لم يحصل في حاق الواقع والتقدم الزماني  
 هو كون الشئ الزماني غير متخصص الوجود بزمان مسبوق من جهة المبدء بزمان العدم بل مستمرا لمحصل في ابتداء  
 زمان كله فلا يكون لزمان وجوده اول زماني ولا كما الاستغناء عن التعلق بالامكان الاستعدادية وحركة المادة  
 في الاستعدادات على خلاف الامر في الحدوث الزماني فانه عبارة عن اختصاص وجود الشئ بزمان مسبوق

من جهة المبدئ زمان العلم وبذلك علاقة الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الامكانات الاستعدادية وما  
 لا يكون زمانيا كالزمان ومحملة وحامل محله وانما هو المحركة مثلا لا يصح ان يكون قديما زمانيا او حادثا زمانيا اتصالا  
 لان وجوده لا يكون في زمان حتى يصح ان يقال ان وجوده في جميع الازمنة او في زمان ما مخصوصه فلو قيل  
 بل الزمان او الفلك الاقصى او العقل المفارق مثلا قديم زمانيا او حادث زمانيا كان هذا من القول و  
 كان الجواب سلب لطرفين جميعا لانه خارج عن هذا المجلس فزمانه و زمان قول من يقول بل العقل المجرد موجود  
 في جميع الازمنة او في هذا المكان بخصوصه بل الصحيح ان يقال بل شيء من ذلك قديم وهري او حادث وهري انتهى  
 وفي هذا الكلام كلام من وجوده والتعرض له يقتضي خروجه عن المقام **قوله** ومن شبهتهم يقولون ان يقال  
 الشيخ في المقالة الخامسة من الالهييات الشعار الحيوان ما خذوا بعوارضه هو الشيء الطبيعي وما خذوا به ذاته هو الطبيعية  
 التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي تقدم بسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان  
 وجودها هو وجود الله تعالى وما كونه مع مادة وعوارض وهذا النقض وان كان بعناية الله تعالى فهو  
 بسبب الطبيعة بغير تقييد وهذا ما في اقال في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من القرن الثاني من فقهائنا  
 الشعار يكون الاشخاص الجوهرية اقدم من الانواع والافانوس من الاجناس وذكرنا ان الاشخاص هي  
 الجوهر الاولى والانواع هي الجوهر الثانية والاجناس هي الجوهر الثالثة لا يعني ان معنى الجوهرية مختلف  
 فيها لانه مقول على كل التساوي لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجوهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اول من  
 جهة الوجود من جهة الكمال والفضلية ولكل الانواع بالنسبة الى الاجناس وهذا يصح في ان الاشخاص قديمة  
 وجودا من الانواع والافانوس من الاجناس فالوجود والقوام اولو بالذات انما يكون للاشخاص ثم للانواع  
 للاجناس فيكون الاشخاص بحسب تشخصاتها مبدءا للانواع والافانوس بحسب فصولها المقومة على الاجناس  
 وقال ايضا في الالهييات الشعار ثم بحسب المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجود  
 الوجود بوضوح ثمة في اسباب وجوده وليس هو مسببا لوجوده ولو كان للجسمية التي بمعنى الاجناس وجودا قبل  
 قبل وجود النوعية لكان مسببا لوجود النوعية مثل الجسمية التي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل  
 بالذات بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع من وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم كذا وغاية ما يكون  
 ان يقال في التطبيق بين كلمات ما يفهم من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان تقدم الانسان  
 على الحيوان وعلية على ان يكون الانسان في العيين على الحيوان في الالهييات وان كان وجود الحيوان

في الذهن مفدا على تصور الانسان وذلك على ان يكون نسبة الوجود اليه احمى من نسبة ما يندرج تحته لكون نسبة  
 اليه كنسبة جبر الشئ الى ذلك الشئ فلا ينافيه ما ذكره من نفسى سببية له فاجسم بعينه المادة متقدم على الانسان  
 مثلاً تقدماً بالسببية لان له وجوداً محصلاً قبله ومعنى اجنس متقدم عليه بالاحقية ونها من قبيل التقدم بالمهية وفيه  
 انه يبقى الكلام في ان الانسان في الاعيان سبب للحيوان في العقل لجواز انفكاك كل منها عن الآخر لا سيما  
 ان يتصور الحيوان من دون كون الانسان في الاعيان وكون الانسان فيه من دون تصور الحيوان و  
 سيجي لهذا المبحث مزيج تحقيق انشار الله تعالى في له وتخبر محل النزاع آه لا خلاف لاحد في ان المتفائق  
 الممكنة موجودة ومتحققة في نفس الامور ان تحققت في الواقع ليس تابعا لا اعتبارا المقهر والنزاع المنعرج و  
 لا ريب لي في ان الممكنات لا تتحقق في نفس الامر بل اعلة جاعلة واشترك العلة لابد وان يكون متعلقا في  
 الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار والانتزاع فلا يخلو اما ان يكون الوجودا دأ على المهيئات الممكنة عارضا لها  
 في الواقع انضماما او انتزاعا ولا يكون الوجودا دأ عليها في نفس الامر ولا قائما بها انضماما او انتزاعا بل يكون  
 الوجود منتزعا عن نفس المهية بلا زيادة حيثية اصلا ولا يكون للوجود عرض للمهية في نفس الامر كما ليس للانسانية  
 عرض في نفس الامر لذات الانسان فعلى الاول يكون اثر جعل غلط المهية بالوجود ويكون جعل المهية  
 عبارة عن نصير العلة المهية موجودة في معرفة الوجود ومخلوطة في نفس الامر فحينئذ القول بالجعل المركب  
 وعلى الثاني لا يكون في نفس الامر النفس المهية من دون امر اذ عليها فلا يتصور على هذا التفسير غلط شئ شئ  
 ولا عرض شئ شئ فيكون اثر جعل نفس المهية لا غلطها بعرض هو الوجود فحينئذ القول بالجعل البسيط  
 فلا يتحقق هذا المبحث من تحقيق امر الوجود وقول لا ريب في ان العقل ينتزع عن الموجودات معنى بديهيا يعبر  
 عنه بهستي ولا ان له في الواقع مصداقا محله لا انتزاعه متحققا في نفس الامر بل اعتبارا معتبرا وفرض فاض لا  
 كانت ان كانية عنها بالوجود وانتزاعه عنها بجعل الاخرع وهو منسطة محضه فاما ان يكون انتشار انتزاعه مصداقا  
 حله نفس الحقيقة التي ينتزع هو منها بلا امر اذ على نفس حقيقتها ويكون انتشار انتزاعه ومصادق حله ملازما  
 عليها والثاني بما قطعنا لان ذلك الامر لا يندأ عارض للتحقيق او منفصل عنها فان كان عارضا يكون متنازعا  
 عن تقريره ضرورة تنازعا عارض اى عارض كان عن تقرير المعروض فلا يكون مصداقا للوجود بل متنازعا عن  
 مصداق الوجود وان كان منفصلا عنها فاما ان يكون انتشار انتزاع الوجود وعلاقته وارتباط بينهما وبين ذلك  
 المنفصل الاول اعلى الثاني لا ينتزع الانتزاع الوجود عن المهية بل انما ينتزع عن ذلك المنفصل فلا تارة

وينشأ الكلام في هذا الاشتراع الوجودي عن ذلك انفصل وعلى الاول يكون ذلك التعلق والارتباط متاخرا  
 عن وجود الممكن اذا التعلق والارتباط من المعاني النسبة التي يتوقف تحققها على وجود الحاشيتين فلا يمكن  
 ان يكون ذلك التعلق والارتباط متاخرا للوجودية ومصدقا للوجود ثم ان ذلك التعلق والارتباط لا يمكن  
 ان يشترعا لايكون لا تحقق في الواقع الا بمشار الاشتراع فيجري الكلام في ذلك انما يشترع في شيء بالاشتراع اما  
 الى نفس المهيئة اولى امر انضامى اذ على تقدير كونه اشتراعيا يجري الكلام في فئته فعمدان الوجود واما الاشتراع  
 فوالت احتمالي والقسما اذ على تقدير كونه انضماميا لا بد من ان يكون ذلك الامر المنضم فرع الوجود والموصوف  
 اذ لا معنى لانضمام شيء الى ما ليس بشيء فيكون للمهيئة قبل الوجود وجود وهو مع بطلانه بالبدئية يبطله ان  
 لا يمكن الوجود من ان كانا متخدين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا متغايرين جرى الكلام في الوجود واساسا  
 وبكلا فيلزم التسم والايض الوجود على تقدير كونه صفة منضمة الى المهيئة يكون قائما بها حالها في حالها فاما ان  
 يكون صورة او عرضا ضرورة ان الحال مختصر في الصورة والعرض كما ان الحال مختصرة في المادة والموضوع  
 والاول بطل قطعا اذا الوجود ليس صورة مقومة بشيء والثاني ايضا باطل اذ على تقدير كونه عرضا يكون قائما على  
 موضوعه فيكون متاخرا عنه بحسب الوجود فيكون في مرتبة وجود موضوعه معدوما وايضا على تقدير كونه امر منضم  
 الى المهيئة يكون تشخصا مستقدا عن تشخص محله لما تحقق عند فهم ان تشخص الحال فرع تشخص المحل فيكون المحل  
 متشخصا قبل الوجود مع ان الوجود والتشخص قسدا فان قلت قد سرح المحقق الطوسي في التجريد بان قيام  
 الوجود بالمهيئة من حيث هي يقال ان كان المراد بالمهيئة من حيث هي نفس المهيئة بالشيء زائد عليها فلا  
 يخلو اما ان تكون المهيئة في تلك المرتبة المتقدمة على قيام الوجود بها ذاتا او لا على الثاني هي لا شيء محض فلا معنى  
 لقيام الوجود بها على الاول تكون قبل قيام الوجود بها فاشترع الوجود فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام الوجود  
 بها اذ معنى قيام الوجود بها كونها مصداقا لمصدرها لا مشارعا وان كان المراد بالمهيئة من حيث هي هي المهيئة المحض  
 تلك الجينية في الذين حتى يكون المعنى ان الوجود قائم بالمهيئة المعروفة لتلك الجينية بان تكون تلك الجينية  
 قيدا لمعروض الوجود وشرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرفا لقيام الوجود بالمهيئة بمواظا الذي في  
 عود تلك الجينية فهذا بطل قطعا لان قيام الوجود بالمهيئة والتساوق على تقدير كونه زائدا عليها عارضا اليها في  
 نفس الامر موجودا في نفس الامر ولا شك ان موجودية المهيئة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروفة  
 لجينية في الذين ولا مشروطة بجينية ومعينية ولا منوطه بل هي في موجودية المهيئات ليست مرتبة

بل في الاخط وهذا نظيران ما اشتهر فيما بين المتأخرين ان الوجود زائد على المهيبة المحركة في العقل ليس بشيء اذ  
 معنى الوجود الذي يعصف به الذهن المهيبة في مرتبة الحكاية مستغنى قائم بالذهن لا بالمهيبة واليهما يلزم انه ما لم يوجد  
 المهيبة في الذهن لم يصير موجوداً خارجياً وموطئاً قطعاً واذا ثبت ان الوجود ليس امراً زائداً على المهيبة عارضاً لها في  
 نفس الامر لثبتهما او انتزاعاً فالوجود عبارة عن حكاية نفس الذات واذا كان حكاية عن نفس الذات ومجوعة  
 الحكاية عبارة عن مجوعة مصداقها فمعنى جعل المهيبة موجودة جعل مصداقها الذي هي نفس الذات فالجعل  
 في الواقع نفس المهيبة وهي اثر الجعل بالذات فثبت ان الحق هو الجعل البسيط ويحكي عنه بالجعل المؤلف فالجعل  
 جعل نفس المهيبة ويحكي عنه بان الجاعل جعلها موجودة فنقولنا الانسان انسان او حيوان او ناطق او موجود مثلاً  
 حكايات عن نفس الذات المنتزعة بجعل الجاعل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات الى جعل آخر بخلاف صدق  
 قولنا الانسان قائم او كاتب لان صدق الحكاية منوط بمصداقها اعني المحكي عنه ومصدق تلك الحكايات  
 نفس ذات الانسان ومصدق الحكاية بالقيام والكتابة ليس نفس ذات الانسان فجعل نفس ذات الانسان  
 هو جعل الحكاية بالانسانية والحيوانية والناطقية والوجود لان جعل الحكاية عبارة عن جعل المحكي عنه وان كان  
 مفقوماً جعل الحكاية من حيث انها موجودة في الذهن مغايراً لجعل المحكي عنه كمن صدق الحكاية ليس منوطاً بهذا  
 الجعل المغاير لجعل المحكي عنه وظاهر ان جعل ذات الانسان ليس هو نفس جعله قائماً او كائناً ضرورياً انها  
 ليسا بحكايتين عن نفس ذات الانسان بل يحتاج صدق الحكاية بالقيام والكتابة الى جاعل يجعل الانسان  
 قائماً او كائناً فيخلل هناك جعل مستأنف بين المهيبة والعوارض وعلى ما قررنا ينبغي ان يجعل ما يستعمل عليه  
 صاحب الاشارة على حقيقة الجعل البسيط حيث قال الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل  
 الا نفس المهيبة العينية ولو كان الوجود هو من الفاعل فاما ان لم يفد شيئاً زائداً فهو كما كان او افاد فكان  
 للوجود وجوداً لا الى نهاية اذ حاصله ان الوجود ليس عارضاً للمهيبة في نفس الامر بل هو اعتبار عقلي كما ان الانسانية  
 ليست عارضة لمهيبة الانسان في نفس الامر بل هي اعتبار عقلي يعتبر بالعقل باخذ مفهوم الانسان مع سميته  
 المصداقية وليس في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذاتية والاعتبار العقلي جهتي معروضة ووجود عارض  
 او انسانية عارضة وانسان معروض فلا يكون من الفاعل الا نفس المهيبة العينية لا الوجود لانه اعتبار عقلي  
 ولا الانصاف اذ لا انصاف في الواقع ولو كان الوجود هو من الفاعل فاما ان لا يفيد الفاعل الوجود شيئاً  
 زائداً اي عارضاً للمهيبة وقائماً لها بان لا يجعله عارضاً للمهيبة وقائماً بها فالوجود كما كان قبل الجعل ليس عارضاً

للمهية ولا قائما بها فلا يكون عروضا للبهية ولا قايما بها اثر المجعل مع انه قد فرض انه هو ما من الفاعل او  
 بفيد الفاعل الوجود شيئا زاد اى عروضا للمهية وقايما بها فيلزم ان يكون للوجود وجود فيكون وجود الوجود ايضا  
 عارضا لها وقايما بها فيلزم تسلسل الوجودات فان قال قائل الوجود عارض انشراعى فلا وجود له في الخارج  
 وانما الوجود المنشأ انشراعه فلا يلزم المهية في الامور الموجودة في الخارج ولتسرى في الامور الانشراعية ينقطع  
 بالقطع الاعتبار يقال الوجود على تقدير كونه زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر لا يمكن ان يكون منشراعا  
 عن نفس المهية فلا بد من تحققه في نفس الامر اما نفسه او بمشار انشراعه فيكون منشراعا عارضا للمهية في  
 نفس الامر هو ما به موجودية المهية فيلزم التسلسل وصاحب الاقوال المبين لما يتحقق في كلامه اعترض عليه اوجهين  
 الاول ان الانشراعية لا ينبغي ان تكون الخارجية والانصاف بالاعتبارات العقلية والتبليغ بالادوات العقلية وسوايته في الاحتياج  
 الى الفاعل فلا يصح قول الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل لا نفس المهية العينية فان كان الوجود من الاعتبارات العقلية  
 لا يستلزم ان يكون من الفاعل لان لا يكون الانصاف من الفاعل لا يصح تقديره يكون الفاعل على المهية العينية والاحتياج ان الانشراعية  
 لا ينبغي ان يكون من الفاعل الاول انشراعى ذهني لا ينبغي ان يكون نفس الذات المنشروع عنها بما هي كك الله كما هو المسمى بالانشراعية  
 المنشوعة عن نفس ذات الانسان والثاني انشراعى ذهني زائدا على ذات المنشروع كالنوعية المنشوعة عن السموات  
 والكلية المنشوعة عن ذات الانسان وكل من القسمين نحو ان من التقدير والوجود الاول لتقرر الانشراعية عن نفس  
 لتقرر منشأ انشراعه والثاني تقرر في الذهن بعد الانشراع والانشراعية بالذات الثاني من التقرر مبيات  
 وله نتيجة في نفسها محمولة بجعل وما جعل منها مشيها وبانها الاول منه محمولة بعين جعل مناسيتها بها هي بما هي  
 حكايات عن مناشي انشراعها محمولة بها هي محمولة منها مشيها لا غير الوجود انشراعى من القسم الاول فلا يكون  
 بما هو حكايته اثر المجعل بالذات بل لا يكون اثر المجعل بالذات في هذا النوع من تقرر الامور الزائدة الذي هو نفس  
 المهية العينية اى المهية الواقعية النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الذهن فالوجود من حيث انه حكايته  
 امر عقلي ليس انما بالذات كجمل المهية وانما اثره بالذات نفس المهية دون حيث انها حقيقة من الحكايات  
 موجودة بنفسها في الذهن اثر لجعل آخره وجعل المهية التي هي حكايته وبنيته عنها ففرض صاحب الاشراق  
 ان الوجود من القسم الاول من قسم الانشراعى فلا يكون من حيث انه اعتبار عقلي وحكاية وبنيته اثر الفاعل  
 المهية وانما يكون اثر الفاعل المهية العينية التي هي مصداق الوجود فتقول صاحب الاقوال المبين ان الانشراعية  
 لا ينبغي ان تكون الخارجية في الاحتياج الى الفاعل فسلم كمن صاحب الاشراق لا ينفي احتياج الموجودات

الذنبية والانتزاعات العقلية الى الفاعل وكيف نطق انه يعتقد كون الموجودات الذنبية والانتزاعات  
 العقلية واجبة بالذات غير محتاجة الى الفاعل ولا يضره احتياج الانتزاعات الذنبية من حيث انها حقائق  
 موجودة في الذهن بالذات الى الجاعل في احتياجها شيئاً فان عضده ان الوجود بما هو حكمية ذنبية وموجود في  
 في مرتبة الحكمية ليس اثر الجاعل بالذات ولا محتاجاً اليه بالذات بل معنى كونه اثر الجاعل ان مصداقه وهو نفس المهيمنة  
 الهيمنة اثر الجاعل حقيقة وان اراد ان الانتزاعات الذنبية بما هي حكايات عن مناشي انتزاعها كالعينات  
 الخارجية في الاحتياج الى الفاعل فهم بل ظاهر البطلان فان الانتزاعات الذنبية بما هي حكايات انما معنى  
 احتياجها الى الجاعل ان مناشي انتزاعها محتاجة اليه اما بحسب ابياتها او في التصاقها بالوجود اما الهيمنة  
 الخارجية فهي احتياجها الى الفاعل انها نفسها طائفة اليها بحسب ابياتها او في التصاقها بالوجود بما هو حكمية امر عقلياً كانت  
 احتياجها الى الفاعل احتياج مصداقه اليه معنى كونه اثر الجاعل ان مصداقه اثر الجاعل فلا يكون من الفاعل على النفس الهيمنة الواقعة التي هي  
 مصداق الوجود وبهذا يظهر ان ما قال ان الانتزاعات العقلية كالتلبيح وصف الهيمنة ليس بشئ كما لا يخفى على المتأمل الثاني  
 ان الوجود انتزاعي ليس جوداً في الخارج ومعنى كون الهيمنة عينية ليس هو ان الوجود الهيمنة موجود في الخارج بل معناه صحة ان ينتزع عنها الوجود  
 في الاعيان والقائلون بالجعل المؤلف يقولون ان كون الهيمنة بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان  
 اثر الفاعل وليس مذمهم ان اثر الفاعل نفس الوجود حتى يقال ان الفاعل ان اثار الوجود وجوداً زائداً  
 لزم ان يكون للوجود وجود وان لم يندفع الوجود كما كان ولا ان اثر الفاعل نفس الهيمنة المنتزع عنها حتى يلزم  
 القول بالجعل البسيط ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع حتى يظن ان نفس حقيقة صحة الانتزاع هيمنة من الهيمنة  
 فالقول بكونها اثر الفاعل يؤل الى القول بالجعل البسيط والجواب ان مقصود صاحب الاشارة ان اثر  
 الفاعل نفس الهيمنة النفس الامرية من دون امر زائد عليها اصلاً كيف ولو لم يكن اثر الفاعل نفس الهيمنة بل كان  
 اثره امر زائداً عليها فاما ان يفيد الفاعل ذلك الامر الزائد وجوداً وقياً بالهيمنة فيكون لذلك الامر الزائد الذي  
 هو الوجود على هذا التقدير وجود ولا مسلغ على هذا التقدير للقول بان معنى كون الهيمنة هيمنة صحة ان ينتزع عنها الوجود  
 في الاعيان بل معنى كون الهيمنة هيمنة على هذا التقدير ان الهيمنة قد رخصها عارض زائد عليها في نفس الامر و  
 جعلها الجاعل معروضة للوجود في نفس الامر فيكون اثر الجاعل تلك الصفة المنضمة لا كون الهيمنة بحيث يصح  
 ان ينتزع عنها الوجود واما ان لا يفيد الفاعل ذلك الامر الزائد وجوداً وقياً بالهيمنة فلا يكون الهيمنة متصفة  
 بالوجود في الواقع ولا يكون للوجود عرض للهيمنة في نفس الامر فلا يسيل مع الى القول بالجعل البسيط فاما

صاحب الاتفاق المبين ان كون المهيبة عينية انما معناه صحة ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان والمشاكلة للنفس  
ان ذلك اثر افادة الفاعل للنفس المنتزع ولا المهيبة المنتزع عنها ولا النفس حقيقة صحة الانتزاع ليس بشئ  
فان نبار القول باجمل المؤلف على كون الوجود حقيقة عارضة زائدة عليها في نفس الامر فمذهب المشائية ان  
اجمال يجعل المهيبة معروفة تلك الصفة الزائدة فليس اثر افادة الفاعل عندهم كون المهيبة بحيث يصح ان  
ينتزع عنها الوجود فان هذا المفهوم الانتزاعي لا يمكن ان يكون اثر افادة الفاعل ونشأته ومصادقه عندهم  
ضمم تلك الصفة الى المهيبة لا كون المهيبة بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود ولعلك قد علمت ما ذكرنا ان قال  
صاحب الاشراق في غاية القوة والمتانة ما اورد عليه صاحب الاتفاق المبين في نهاية الرخاوة والسخاوة قال  
وتزل قس له والوجود والاتصاف اثر بالعرض هذا مطلق لما قال المحقق الدواني في اسما شعبة القضاة  
ان مذهب الاشراقيين ان يجعل متعلق ابتداء نفس المهيبة لا يكون نهايتها ولا يكونها موجودة ثم العقل ينتزع  
عنها كونه نهايتها وكونها محمولة فالمهيبة محمولة في ذاتها بحيث ان نفسها تاتى للجعل وان صح ان يقال ايضا وجودها  
تاتى كما ان عندهم من يجعل اثر الجاعل هو الاتصاف بالوجود ويصح ان يقال جعلها الجاعل متصفا بالاتصاف  
بالوجود او متصفا بالانتماء بذلك الاتصاف فكما ان الاشراق الاول عندهم هو الاتصاف لا بحيث انه جاعل شيئا بل  
جعله في نفسه والاتصاف بالانتماء عليه لك الاثر الاول عند الاشراقية هي المهيبة لا بحيث جعلها اياها او غيرها  
بل جعلها في نفسها وصحة انتزاع الاتصاف مرتب عليه اسما جعل ان اثر الجاعل بالذات والصادق الاول عند  
الاشراقية هي نفس المهيبة ثم الوجود والاتصاف الى سائر المراتب المنتزعة اذ هو اورد بالتبعه بنفس ذلك  
اجعل عند المشائية نفس الاتصاف بالوجود والاتصاف بالانتماء اذ هو اورد بالتبعه بنفس ذلك اجعل المتعلق  
بالاتصاف بالوجود وان يجعل السبب المتعلق بالذات بنفس المهيبة متعلق بالعرض بان ينتزع عنها انفسها كالوجود  
والاتصاف بالوجود وغيره من المراتب المنتزعة عنها فان تقرر المهيبة هو التقرر لتلك المنتزعات بالعرض ان  
كان لصور تلك المنتزعات في الذهن تقرر آخر مغاير لتقرر المهيبة بحسب متعلق به جعل آخر بسيط مغاير للجعل السبب  
المتعلق بالمهيبة ولك اجعل المؤلف المتعلق بالانتماء المهيبة بالوجود في الواقع بالذات متعلق بالعرض بان ينتزع  
عن ذلك الاتصاف الواقعي كالاتصاف بذلك الاتصاف وغيره من المراتب المنتزعة فان واقعية تلك المراتب  
انما هي واقعية نشأته الذي هو تلك الاتصاف الواقعي عندهم وبهذا يظهر ان ما قال صاحب الاتفاق المبين  
مغفلة على المحقق الدواني انه اذا لوحظ الوجود على ان يصلح متعلقا لجعل السبب اى الوجودية من حيث

انها مفهوم بالابتن ان المهيئة موجودة بما يتعلق به جعل البسيط مبائن للجعل المتعلق بالمهيئة ولا يترتب عليه  
 على سبيل اللزوم البتة وفصله في الحاشية المتعلقة على قوله مبائن للجعل البسيط آه بان يجعل البسيط بالمهيئة  
 لا يصح ان يكون جعلاً للوجود والاتصاف وبالحجة للمهيئة التركيبية الملحوظة بالذات من حيث انها مفهوم او  
 المهيئتان المتباينتان يتبع اتحادهما جعلاً فان الاتحاد في الجعل لا يتصور الا بين المتحدتين في الوجود بل المتحدتين  
 في الحقيقة فالوجود والاتصاف مثلاً لا يتصور حقيقتيه في ظرف ما الا بان يتعلق به جعل بسيط مبائن للجعل البسيط  
 مبائن للجعل البسيط المتعلق بالمهيئة وذلك يجعل البسيط المبائن لا يترتب على جعل البسيط المتعلق بالمهيئة  
 على سبيل اللزوم اذ ليس بينهما علاقة اشتناع الا فراق بل كثير ما يصح الا فراق ليس بشئ اذ ليس مراد المحقق  
 الا ان ان الوجود والاتصاف المنتزعة الى آخر الامر تب تقرراتها الذاتية المتعارضة تقرر مناسبتها معاً وثمة  
 يجعل المتعلق بالمهيئة حتى يروا انها مبائنة للمهيئة والمهيئتان المتباينتان يتبع اتحادهما جعلاً وان تلك المنتزعات  
 الذاتية المنتزعة في الذهن مجعولة بجعل مبائن لجعل المهيئة غير مرتب على جعل المهيئة على سبيل اللزوم بل  
 مراده ان تلك المنتزعات بحسب تقررها الواقعي تقرر مناسبتها مجعولة بين جعل المهيئة المنتزعة لتلك المنتزعات  
 عنها ولا استحالة في لتعلق جعل واحد بالمهيئتين المتباينتين بان يكون ذلك يجعل منطوقاً باحدهما بالذات  
 وبالاخرى المنتزعة عنها نفسها بالعرض وانما المتنبع لتعلق جعل واحد بالذات بمهيئتين متباينتين بان يكون لكل  
 منهما تقرر مبائن متماز عن تقرر الاخرى فافهم ولا تخبط في له بالالاتصاف من حيث هو غير مستل آه اعلم  
 ان اتباع المشاكسة قد ذهبوا الى ان الوجود صفة زائدة عليها عارضة لها في نفس الامر فالمهيئة عندهم معروفة  
 للوجود ومخلوطة في نفس الامر كما يحسم المعروف السواد والبياض فاجعل عندهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي  
 بين المهيئة والوجود في نفس الامر كما اذا جعل الصباغ الثوب اسود ويكون اثره بجعل بالذات ما في الواقع  
 من الخلط الذي بين الثوب والسواد ولا يمكن ان يكون اثره بالذات نفس المهيئة لانها بنفس ذاتها على  
 نال التقدير ليست مصداقاً للوجود ولا ان يكون اثره بالذات نفس الوجود بل يكون الاثر بالذات خلط المهيئة  
 بالوجود ويكون نفس المهيئة ونفس الوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر بالذات فاذا جعل الجاعل  
 المهيئة موجودة تقرر المهيئة مجعولة بالوجود وصدق عليها نفسها ذاتياً لها الوجود وهذا الجعل المولدة للخلط  
 بين المهيئة والوجود والعوارض التي تلحق المهيئة بعد الوجود فان صدقها عليها يحتاج الى جعل آخر مولدة للخلط  
 بينها وبين تلك العوارض اللائقة لها بعد الجعل المولدة الاول وصاحب الاثر المبين قد زعم ان اثره بجعل

عند المشاكسة هو مفاد الهيئة التركيبية الحكيمة المشتملة على النسبة بما هي ملحوظة بين المجهول والمجهول اليه على  
 انها مارة بالخطوطية احدها بالآخر حيث قال يجعل اما بسيط وهو جعل الشيء دائرة التتابع لنفسه وذلك شئ  
 ويتفقد عن تعلق شئ بشئ ولا يكون بحسبه المجهول فقط يبدعه الجاعل ويفيض نفسه ويعبر عن تلك الهيئة  
 المجهولة بتقرر الذات وقوام الهيئة وعلقيتها او ما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصيره اياً دائرة المرتب عليه  
 هو مفاد الهيئة التركيبية الحكيمة ولا يتعلق بشئ واحد بل بالمجهول والمجهول اليه وهو انما يتعلق بتصويرته اياً و  
 باطن انه لم يخل ذلك من الاشارة الى جعل بسيط اما النفس الصبورة او الانقسام او انقسام الانقسام  
 او المقصود ما في بعض المراتب ساقط بان النسبة التي هي الصبورة او الانقسام في هذا النوع من الجعل  
 انما يلحظ بين المجهول والمجهول اليه على انها مارة بالخطوطية احدها بالآخر لا على ان يتوجه الانقسام اليها براسها  
 وانما دخلها في متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا لو خلت على الاستقلال بالانقسامات اليها من حيث  
 انها هيئة ما الغزل انتظر عن الطرفين الا بالعرض والقصر متعلق الجعل المؤلف دعاء الحكم بان يذه  
 الهيئة بل تقتصر في نفسها الى جاعل ليعقها او تستغنى لان شان الهيئات الاستغناء عنها لثباتها المشهورة  
 الجعل والانقسام اليه في الخطط بما لا يضل في قوامها مفوضاً الى البرهان ليس قد قرع متمسك ان التصور  
 والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق اذ التصديق لا يتعلق بالانقسام والهيئة  
 الحكيمة كمفهوم هو هو التصور متعلق بكل شئ والنسبة انما تدخل في متعلق التصديق الطبيعية من حيث هو مفاد  
 الموضوع متلبسا بالمجهول واثر التصور حصول نفس الشيء وانما التصديق كون الشيء شيئاً كالموجود والمجهول  
 والوجود والباطني نوعان متباينان بحسب الحقيقة وبحسب المتعلق وبحسب ما ينتج فاحكم ان شاكاة المجربين في هذا  
 الاحكام تلك لشاكاة هذا الكلام وقد قلده بعض المدققين حيث قال في بعض حواشي شرحنا ما وافق  
 ان الاثر بالذات على تقدير الجعل البسيط هو نفس الشيء من حيث هو الوجود والانقسام الاثر بالعرض وبالهيئة  
 وعلى تقدير الجعل المركب هو انقسام الهيئة بالوجود من حيث هو غير متقل بالمفهوم هيئة اي مفاد الهيئة التركيبية  
 ونفس الشيء والوجود والانقسام لا يندرجان في ضمن الاثر بالذات انتهى والشايع قد اقتدى بما  
 وقلدها كما هو دأبه ودينه في اكثر المواضع ولا يخفى على المتفطن ان النسبة المأخوذة بين المجهول والمجهول  
 اليه على انها مارة بالخطوطية احدها بالآخر انما تتحقق في مرتبة الحكاية الذمينة وهي ليست متعلق الجعل المؤلف  
 عند المشاكسة ضرورة ان وجود الهيئات وتعلق الجعل بتصويرتها موجودة في الواقع فيكون بالوكاية الذمينة

ولا يلحق النسبة الغير المستقلة بين المهيبة والوجود على انها في المحلوطية احدهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها  
 الذي مني متعلقا لجعل المؤلف الذي وجدته به المهيبة نعم يتعلق بصيرورتها في الذين جعل المؤلف آخره راجعا لجعل المؤلف  
 المتعلق بصيرورته المهيبة موجودة فاستبان انه ليس مرادهم بالصيرورة التي يربونها متعلق بجعل النسبة المحلوتية  
 العز المستقلة المحلوظة على انها مراد المحلوطية احدهما الطرفين بالآخر بل مرادهم المحلوطية التي هي المرئي لتلك النسبة  
 الغير المستقلة والتي هي عن تلك الحكاية والا يلزم ان يكون اجعل عند المشايخ متوقفا على تصور الذين ولا خلافه و  
 هذا بطريق قطع او اما الجواب عن الفطن المذكور فلا يتوقف على ما ذكره وذلك لان القائلين باجعل المؤلف يربون  
 ان الوجود وصفة زائدة على المهيبة عارضة لها في نفس الامر فيقولون ان اثر الاجاعل بالذات انما هو الارتباط الكو  
 بين المهيبة والوجود في نفس الامر ثم الانصاف بهذا الانصاف وما يتلوه تابعة لذلك الانصاف الواضحة في المحلوتية  
 وينتزعها العقل عنه والقائلون باجعل البسيط لا يرون الوجود وصفة زائدة عارضة للمهيبة في الواقع فليس بين  
 المهيبة والوجود ارتباط في الواقع حتى يكون انصافا وحلطا مع قطع النظر عن حكاية الذين ولا خلافه فلا احتمال  
 لاول اجعل المؤلف الى اجعل البسيط اصلا اذ على تقدير كون الوجود وصفة زائدة على المهيبة عارضة لها لا احتمال  
 للقول باجعل البسيط وعلى تقدير عدم زيادته على نفس المهيبة لا يساغ للقول باجعل المؤلف نعم هو على اصحاب  
 القول باجعل المؤلف انه لو كان الارتباط الذي بين المهيبة والوجود اثر اجاعل بالذات لتوقف على تصور المهيبة المحلوظة  
 قبل عروضا العارض اذ لا معنى لانضمام العارض الى عارض كان وانضمامه الى ما ليس بشئ اصلا فلا يعقل جعل  
 المهيبة معه وندته للوجود في نفس الامر الا اذا كانت المهيبة موجودة قبل عروضا الوجود ولو قبلية بالذات وذا غير مقصود  
 فثبت ان العارض الاول عن الجاعل نفس المهيبة من حيث هي هي لا انضمامها بالوجود وهو عروضا الوجود ولا يعقل  
 القول باجعل المؤلف واعلم ان بعض نظري مولوي احى على سبيل كلام المصنف في توجيه كلام صاحب الفتح  
 المهيبة ان المعنى الربط بين المهيبة في الخارج وان كان هذا النحو من الالهيية مغايرة نحو الالهيية المهيبة المستقلة  
 الالهيية والاشياء عليه انهم قالوا ارتفاع التقديسين محال فاذا ارتفع وجوده في الخارج فلا بد من تحقق العدم لانه اذا لم  
 يكن الوجود ايضا في الخارج فقد ارتفع التقديسان في الخارج ومن ههنا علم ان الالهيية المعنى الاعتباري لا يخص في الوجود  
 الذي هو وجوده باعتبار انتشاره وقولهم ان الانتزاع باجاء انتزاعي لا يكون له حكم الانتشار انتزاعا غير جبر  
 وبالحكمة ان المعنى الربط بين المهيبة والفرق بين الالهيية المهيبة المستقلة لا يدركه العقل بانه ان  
 اطلع النفس به وان ذلك النحو من الالهيية لا يوجب الجوهريته والهرقية كما ان العدم ليس به عروضا

وهذا الكلام في غاية الوجوب والخاتمة لان المعنى الرابطي مفهوم غير مستقل غير ملاخذا الا بالثبوت فكيف يكون موجودا  
 في الخارج ولا معنى لوجود الاشراعيات في الخارج الا ان انتشارها موجود في الخارج فلا يكون الاشراعي وجودا  
 الالهيته وجودا منفصلا بل كان للمعنى الاشراعي وجودا ودار وجوده انتشارا يكون المعنى الاشراعي في ذاته منتزعا  
 بيقين معنى انتزاعيا وايضا على تقدير وجود المعنى الاشراعي في الخارج ايزم لنفسه استيعابا وايضا يلزم ان يكون  
 كل ممكن له صفات غير مشتركة او لكل ممكن مع ما عداه نسبة تفصيلة واقليا المتعارفة قبله من انبائه بما لا  
 غير متناهية موجودة في الخارج وبذلك يبرهن البطلان والغير النسبة لو كانت موجودة في الخارج فاما ان تكون  
 جوهرا اى موجودة في نفسها لاني احد الطرفين وبذلك قطعنا ان تكون عرضا اى موجودا في احد طرفيها فيكون الطرف  
 الذي وجدت به في نفسه قابلا لتحقيق تلك النسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة ويجري الكلام فيها  
 فيلزم تحقيق النسب الغير المتعارفة في الخارج وقوله ان ذلك المحتمل الالهي لا يوجب الجوهريته والعرضية كما  
 ان العدم ليس بجوهروا عرض لا معنى له اعتلا اذ لا يمكن ان يكون الوجود اما حالا في موضع او غير ذلك في موضع  
 او فلو الوجود الممكن عن الجوهريته والعرضية غير معقول واما انتفاء الجوهريته والعرضية عن العدم فانما يدان بان  
 العدم عبارة عن النفي الصرف ولو فرض وجود العدم في الخارج فلا بد ان يكون اما جوهرا او عرضا وانما لا بد  
 لو لم يكن له وجود في الخارج لزم ارتفاع النقيضين او التقيضين فكيف يدان انتزاعيين كالعدم فلا بد ان يكون  
 او الحال هو ارتفاع النقيضين بمعنى ان لا يكون واحدهما مطلبا لما حكيا عنه لا بد ان يكون موجودين  
 بنفسها في الواقع ولو كان معنى ارتفاع النقيضين بازمه من ان لا يوجد التقيضان بنفسها في الخارج لزم ان  
 القول بارتفاع النقيضين او القول باجتماعهما بيان للزوم انه اذا رفع وجوب زيد في الواقع فاما ان يوجد  
 عدا في الواقع او لا يوجد عدا في الواقع فليزم القول بارتفاع النقيضين بارتفاعه الذي هو الوجود  
 الاول اما ان يكون العدم موجودا قائما بنفسه فيلزم ان يكون العدم ذاتا جوهريته وهو فمفهومه ان يكون موجودا  
 قائما بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات متعارفة لهما في الثاني مع البطلان او  
 لا معنى لتقدير عدم زيد بغيره مثلا والامكان المعدوم عمولا لا زيدا او المتضمنه بالعدم على ان التقدير به ما قام به  
 العدم في الخارج فتعين الاول وان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون له ذات المعدوم في الخارج  
 قام به العدم الذي هو على هذا التقدير صفة موجودة في الخارج فوجوده في الخارج لا بد ان يكون موجودا  
 في الخارج ما ليس بشئ في الخارج اذ لا يلزم ان تكون تلك الذات موجودة في الخارج بل هي موجودة

فيه وهو اجتماع التقييد بين قان قيل اننا نفهم احكاما ونعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الازمان فلك  
الاحكام مما ذقته ومثقتة كما نفهم ان عدم الواجب يستلزم لعدم جميع الاشياء وهذا الاستلزام حكمه ما وقي  
متحقق ولو فرض عدم جميع الاشياء فحققت به الوجود الذي اوعيناه يقال ان اريد بتحقيق الاستلزام المذكور تحقق  
معناه النسبي فهو صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طريقا فلو تحققت هذه النسبة في الواقع تحقق  
طرفا ما في الواقع وهو عدم الواجب وعدم سائر الاشياء فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع بل على  
تحقيق المحال وهو تقدير عدم الواجب للكلام في الوجود والتقدير في الوجود هو تحقيق هذا الاستلزام على ذلك التقدير غير  
مسلم لانه تقدير المحال فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير وايضا الاستلزام ايضا شئ من الاشياء فكيف  
يتحقق على تقدير عدم جميع الاشياء وان اريد بتحقيق الاستلزام ان اتقل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب ايضا  
بالضرورة عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فيسلم لكن لا يلزم منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج  
او كيان في ذلك تحقق معناه كما لا يفيد قتال ولا تخبط في الكلام اي معناه الهيئة التركيبية اه قد عرفت  
مما نونا عليك ان القائلين بالجعل المؤلف مرادهم بالانصاف خلط المهيئة بالوجود في الواقع مع قطع النظر  
عن الحكاية الذاتية ونزاهة متعلق الجعل عندهم وليس مرادهم بالانصاف والصيرورة النسبة الحكاية المستقلة  
المخلوطة على انها مرة المخلوطة احد الطرفين بالآخر بل مرادهم هو المحكي عنه تلك الحكاية منسوبة الى وجود المهيئة  
والمعلق الجعل بصيرورتها موجودة في الواقع غير مرتبون بالحكاية الذاتية ولا بالمخاطبة النسبة الغير المستقلة بين  
المهيئة والوجود على انها مرة المخلوطة احدهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها الذاتي متعلقا للجعل بالذات  
او لم يوجد بها المهيئة ثم يتعلق بصيرورتها في الذين جعل المؤلف آخره ارجع المؤلف المتعلق بصيرورة المهيئة  
موجودة فها استبان ان مقال الشارح في بيان مذنب المشائية تبعا لصاحب الاتفاق المبين وبعض  
المؤلفين من شرطه وجزا لا ينبغي ان يصحف اليه في ذلك والشئ والوجود والانصاف آه اعلم ان المهيئة  
غير المشائية القائلين بالجعل المؤلف معروفة للوجود مخلوطة في الواقع فيكون الجعل عندهم عبارة عن  
المخلوط الذي هو بين المهيئة والوجود في نفس الامر فيكون اثر الجعل بالذات ما في الواقع من المخلوط ولا يمكن ان  
يكون اثره بالذات نفس المهيئة او نفس الوجود بل يكون المهيئة والوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر  
بالذات فاذا انقضت المهيئة فمخلوطة بالوجود ومدق عليها ذاتياتها والوجود بهذا الجعل المتخلل بين المهيئة و  
الوجود والذات التي تلحق المهيئة بعد الوجود فان مدقها عليها يجتلك الى جعل المؤلف آخر تتخلل بينها وبين

تلك العراض اللاحقة لها بعد الحمل المؤلف الاول فاجعل المؤلف اشتمل بالذات بين المهيئة والوجود عند شغل  
 بالعرض بنفس المهيئة والوجود اذا كان متعلقا بالعرض بنفس المهيئة كان متعلقا بالعرض بكونها نفسها او ذاتها  
 لان مصداق كونها نفسها او ذاتها تباينها في نفسها فتعلق اجعل بنفسها بالعرض بكونها نفسها بكونها  
 واما الالفاظ فان لو خط بالالفاظ من حيث انه مفهوم من المفردات الملتزم بالمتعلق اجعل المؤلف  
 بالذات وان لو خط بالالفاظ من حيث انه مرآة للملاحظة حال الطرفين كان موجودا في الوجود بوجوه  
 غير وجه المهيئة مجعولا بجعل غير جعل وجه المهيئة وان لو خط من حيث انه مخفي في الوجود بوجوه غير جعل  
 بالذات عند الشائبة فالحق في ذلك وقد يستدل عليه بقوله تعالى آه قال في الحاشية ثمة ان اجعل معنى التسمية  
 لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعوليه واجعل معنى الخلق يستدعي مفعولا واحدا ففى قوله تعالى  
 وجعل الظلمات والنور انشطر على مفعول واحد فهو معنى الخلق لا بمعنى التفسير المتبسته والحق ما افاد الاستمرار لفظا  
 الى قوله ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على اجعل بسيط ناش من سور الفهم وقلة التبر فانه لا نزاع بين  
 الاشارة والتأني في ان اللفظ اجعل بل هو موضوع لمعنى الخلق ايضا كما هو موضوع لمعنى التفسير فان هذا بحث لغوي بغض عن اذنهم  
 وقد عرف من لسان العرب ان اجعل كما جازى في التفسير معنى الخلق وانما الخلاف بين اللغويين في معنى الخلق بل هو بازن  
 افاضة نفس الذات وهو عبارة عن تفسير الذات موجودة بمعنى قوله من كل جنس النملات الذوات والنو معنى خلق الظلمات و  
 النور عند الشائبة انهم موجود فلا دلالة للآية على اجعل بسيط لو كان مجي اجعل بمعنى الخلق في لغة العرب ليلا على حقيقة اجعل بسيط  
 بطلان اجعل المؤلف لكان لفظ الخلق في الكتاب العزيز وفي محاورات العرب بل على حقيقة اجعل بسيط وبطلان اجعل المؤلف  
 وبطلان الظاهر من ان يخفى فتاوى الامر ان اجعل جازى في لغة العرب بمعنى آفرينش كما جازى عنه كرايندين بغيره  
 راجعهم ولا يلزم من مجي اجعل في لغة العرب بمعنى آفرينش وآفرين بطلان اجعل المؤلف لان ما يعبر عنه  
 آفرين عند اصحاب اجعل المؤلف عبارة عن تفسير المهيئة موجودة في الكلام الشرعي ولا يخفى وقته ومثاقمه  
 في له وبان الوجود في الاستدلال المذكور في الافق المبين وبعبارة هكذا الست قد سبق الى قولك ان الوجود  
 حقيقة صيرورة المهيئة وان نفس قوام المهيئة مصحح حمل الوجود ومصادقة فاحد من انما اذا استغنيت بسبب نفسها  
 وبسبب اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حده المهيئة الامكان وهو باطل  
 فاذن هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقرها ومن حيث حمل الوجودية وهي في ذاتها بكل الاعبارين في  
 الاليس السبيل والسلب صرف والقوة المحضة ويخرجها مذهبها الى التقر والاليس اجعل بسيط بعد على اللزوم

على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف بلا استئناف انتهى وتفسير هذا الدليل ان الوجود ليس صفة زائدة على المهيته عارضا  
لها في نفس الامر انفسا كما او انتزاعا بل هو عبارة عن حكمية نفس المهيته ولا شك ان مجموعية الحكمية عبارة عن مجموعية  
مصدقاتها فلا معنى لجعل المهيته موجودة الا جعل نفس ذاتها لانها بنفس ذاتها مصداق لكونها موجودة فثبت ان  
المجموع في الواقع نفس المهيته وانها اثر الجعل بالذات ويحكي عنه الجعل المؤلف فالجامل جعل نفس المهيته ويحكي عنه  
بان الجامل بعلمها موجودة ولما كان الوجود حكمية عن نفس المهيته وانقضاء الحكمية بما هي حكمية هو انقضاء الحكمي عنه فلم  
لم يكن نفس المهيته موجودة لم يكن كون المهيته موجودة ايضا مجموعا فليزوم وجوبها وخرجهما عن حدود بقعة الامكان فبان  
موجوده جعلها بسيطا بعد على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف اعني كون المهيته موجودة وهذا التفسير وان كان صحيحا  
ومستطاعا على مذاهب اصحاب الجعل البسيط لكنه لا يتم الا على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهيته بالحيثية زائدة  
اصلا انفسا مهيته كانت او انتزاعية وصاحب الاقني المهيمن مع القول بان الوجود عبارة عن صيرورة المهيته  
وان ليس له حقيقة سوى هذا المفهوم يترجم ان الوجود من عوارض المهيته كما صرح به في مواضع من كتبه وقد سبق  
نقل من ذلك في احواله وسيجيئ التنازل لعل في نقل باقي اقواله في مقام يليق به فهذا الوجود من لواحق المهيته وعوارضها  
وان المهيته من حيث هي هي مصداق لنفسها ولذا ثباتها لا الوجود فلا يصح هذا النحو من البيان على راسه وايضا  
قوله فاذن هي فاقرة آميد دلالة واضحة على ان للمهيته فاقرتين الى الجامل في الواقع احدهما فاقرة متبها من  
حيث قوامها وتقرر بها والاخرى فاقرة بها اليه من حيث حمل الوجودية وهذا انما يصح على رأي اصحاب الجعل المؤلف  
ولا يصح على رأي اصحاب الجعل البسيط اصلا اذ على رأي اصحاب الجعل المؤلف للمهيته مرتبتان في الواقع مع  
قطع النظر عن الحكمية الذاتية المهيته احدهما مرتبة نفس ذاتها والثانية مرتبة انفسا فبالوجود الذي هو راسد عليها عارضا  
لها في نفس الامر فالحكمية بجعل المهيته على نفسها وحمل ذاتياتها عليها حكمية عن المرتبة الاولى والحكمية بحمل الوجود  
على المهيته حكمية عن المرتبة الثانية واما عند اصحاب الجعل البسيط فلم يميز مرتبة واحدة هي مرتبة نفس ذاتها  
وليس في الواقع مرتبة انفسا فبالوجود وضرورة ان الوجود ليس امرا زائدا على المهيته عارضا لها في نفس الامر  
بل هو حكمية عن نفس ذاتها من حيث هي وبالحكمة لا يصح ما ذكره الاعلى مذاهب اصحاب الجعل المؤلف ولوقيل  
ان مراد وان للمهيته فاقرة واحدة هي فاقرة بها من حيث قوامها وتقرر بها ويحكي عن تلك الفاقرة الواقعة بها فاقرة  
اليه من حيث حمل الوجودية في الملاحظة الذاتية يقال هذا انما يصح لو لم يكن الوجود زائدا على المهيته عارضا لها  
ففي الامر وصاحب الاقني المبين قد صرح في مواضع من كتبه بكون الوجود من عوارض المهيته فلا يصح هذا على طر

اصلا وايضا ان اراد بقوله ويخبرها سببها الى التقرر والاليس يجعل بسيط يتبعه على اللزوم بل واسط جعل مؤلف  
لا باستقنائها انها يخبرها سببها الى التقرر والاليس يجعل بسيط يتبعه على اللزوم جعل مؤلف في الواقع لا باستقنائها  
فوق باطل قطعاً اذ ليس في الواقع جعلان احدهما جعل بسيط اثره نفس المهيئة والاخر جعل مؤلف اثره كون  
المهيئة موجودة متابع على اللزوم للجعل الاول اذ ليس في الواقع هيئة تركيبيته لعروض الوجود للمهيئة حتى  
يكون تلك الهيئة التركيبية اثر الجعل المؤلف في الواقع وعلى تقدير تحقق الهيئة التركيبية اى الارتباط  
بين المهيئة والوجود على فرض كونه من عوارض المهيئة في نفس الامر متعلق بها جعل مؤلف مستأنف قولنا كما  
لا يخفى على المتأمل وان اراد انها يخبرها سببها الى التقرر والاليس يجعل بسيط يلزمه ان يصح احتكاكها عنه  
الجعل مؤلف اى يجعل كون المهيئة موجودة من دون ان يكون هناك في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية التي  
جعل مؤلف فهذا حق لكنه لا يصح على تقدير كون الوجود ائداً على المهيئة عارضا لها في نفس الامر كما افترضنا وصرح  
به في مواضع عديدة من كتبه فتأمل واعلم انه قد استدل صاحب الاقوال المبين على حقيقة الجعل البسيط بوجه  
آخر حيث قال كما ان طباع الامكان هو سبب الاحتياج الى اسبب فلذلك طباع الامكان هو العلة الفاعلة  
نفس المهيئة في نسخ جوهرها واصل ذاتها الى جعلها على جعل نفسها ويفعل تقرر بما المستتبع للوجود واما على قول  
الحكمة اليونانية فلما عرفت ان الامكان هو لا ضرورة التقرر والالتزام بذلك ضرورة الوجود والعدم شبهة لا ضرورة التقرر والالتزام  
التقرر مستتبع ضرورة الوجود وضرورة التقرر مستتبع ضرورة العدم وضرورة التقرر ضرورة الوجود وضرورة العدم فاذ  
لم يكن الممكن بالذات لا ضروري التقرر ولا ضروري التقرر لازم ان يكون لهجب لوجود بالذات او متعلق الوجود بالذات فيكون مفقود  
الامكان في نسخ فاذن لا ضرورة الوجود لا ضروري التقرر والالتزام به هو سبب طباع الامكان والذات والالذات ولا الالذات ولا الالذات  
وفاقية ذات الممكن بحسب نسخ الحقيقة لا بحسب الوجود فقط فان الامكان غاية افتقار المهيئة في طرفي التقرر  
والالتقري وفي طرفي الوجود والعدم جميعا الى العلة واما على قواعد الفلسفة اليونانية فلان الامكان وان  
كان هو لا ضرورة الوجود والعدم على استوار نسبتته الى الذات على ان الما فذ هو الذات بحسب الوجود والعدم  
غير منظور الى تقرر بما ولا تقرر بما في نسخها لكن الوجود هو الوجودية المصدريه وليس هناك شئ يوجب منه ذلك المتعبر  
وراء نفس الذات الواقعة كالانسانية والعلمانية ولكل العدم لبطان الذات وليسيتها فاذن الفاعلة بحسب  
الذات والافتقار الى الغير في الوجود والعدم لا يرجع الى معنى محصل سوى الفاعلية بحسب نسخ الحقيقة والافتقار  
في التجوهر والالتجوهر والذاتية واللاذاتية ليست اعني كون الذات ذاتا ولا في كونها لا ذاتا بل اعني في نفس

الذات وفي نفس الذات بحقيقتها التصورية ولا حقيقتها التصورية وهذه حقيقة مستشرقة جبهوا العقل  
عنها في غفلة ساذجة فتمنع عن المتفلسفة فاستقم كما امرت فالآن حصص الحق وتبين الرشد من الغي وتكشف  
وجهه ان يقال ان الامكان هو اسبب المجرى الى عقولية الذات بالجعل البسيط على المسكين ولدى العقول  
اشبه وانما تعلم ان الوجود لو كان عبارة عن نفس صيرورة المهية لا عن امر يقوم بالمهية انفسا ما وانشر انفسا  
ومصدق كون المهية موجودة لنفس المهية بلا زيادة امر عليها فليس للمهية في نفس الامر انصاف بالوجود ولا للوجود  
عروض للمهية فلا يكون الامكان كيفية للانصاف والعروض وعلته الحاجة للانصاف والعروض الى جعل و  
يكون المصدق المحكي عنه بالوجود ويكون المهية موجودة في نفس الامر نفس المهية بلا امر انفسا ويكون  
كون المهية موجودة امكان نفس المهية ويكون ذلك الامكان علة الحاجة نفس المهية الى الجعل بالذات لا الحاجة  
الوجود والانصاف بالوجود اليه اذ الوجود والانصاف بالوجود وحكايتان عن نفس المهية ولا تقر في نفس الامر  
قطع النظر عن الحكاية الذاتية النفس المهية فهي المكنت بالذات فهي المحتاجة الى الجعل نعم منسب امكانها الى  
الوجود والى انصافها بالوجود فيقال وجودها ممكن وكونها موجودة ممكن بمعنى ان مصداقها اعني نفس المهية  
ممكن ولما كان مصداق الوجود نفس المهية عند اصحاب الجعل البسيط فالامكان كيفية نفس المهية لا كيفية الجعل  
الذي بين المهية والوجود في نفس الامر والحاصل ان الامكان كيفية نفس المهية ومعنى امكان نسبة الوجود  
الى المهية امكان مصداق تلك النسبة وهو نفس المهية فيكون الامكان بالمحقيقة كيفية نفس المهية كنسبة  
عروض الوجود للمهية اذ لا عروض للوجود في نفس الامر للمهية وج تعيين القول بالجعل البسيط وانما على تقدير  
كون الوجود مصدقاً لاند على المهية عارضة لها في نفس الامر فالامكان كيفية نسبة الوجود الى المهية فتعين  
القول بالجعل البسيط ولا معنى للقول على تقدير كون الوجود اذ على المهية عارضا لها في نفس الامر بان الوجود  
هي الموجودية المصدرة وليس هناك شيء يوقد منه ذلك المفهوم وانه نفس الذات الواقعة كالانسانية والفكرية  
وغيرها كما زعم صاحب الافق المبين ومن العجائب انه مع القول بكون الوجود ما هو عن نفس الذات  
وكون التقرر عبارة عن مرتبة نفس الذات ليصرح في مواضع من كتبه بان المهية من حيث هي لا يصدق  
عليها الانفسا وذايتها ولا يصدق سلب التقرر والوجود عنها سلبا بسيطا فلما يكون التقرر عبارة عن مرتبة نفس  
المهية فالانفسا المحكم بالذات شاكلة امكانه الذاتي سلبا تقرر وجوده بحسب نفس ذاته المرسله  
من حيث هي هي حين ما هي منقرا الذات حاصل الوجود بالفعل في ثمن الاعيان وها في الواقع من تلقاها

الجاهل والامكان الذاتي حقيقة تلك الذات المتقررة الموجودة بالفعل وبطلانها وليست بها في مرتبة نفسها المرسل  
 من حيث هي هي ولذلك هو بالقوة اشبه منه بالعدم والفاعل المفيض ليعمل تقرر الذات المعاملة ووجودها و  
 يخرجه من الليس الى الاليس في متن الواقع وفاق الامر لاني مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي من مرتبة  
 نفس الامر لا من شغلات الاوام فان ذلك من المتغيرات بالذات ويستحيل ان يتصع بتاثير الجاهل انتهى وبذلك الكلام  
 صريح في ان التقرر ليس عبارة عن نفس المهيئة بما هي هي بل امر زائد في الجاهل لاني مرتبة نفسها وان كون التقرر  
 في مرتبة نفسها متصفا بالذات ويستحيل ان يتصع بتاثير الجاهل وقد صرح في مواضع من الاقوال المبين بكون الوجود  
 من العوارض الممكنة الانسلاخ عنها وعلى هذا يكون الامكان كيفية نسبية عروضة الوجود للمهيئة سواء عرفت بسبب  
 التقرر ولا تقرر لها وبسبب كون المهيئة معروضة للتقرر ولا معروضة له فلا يكون اثر الجاهل بالذات نفس المهيئة لانها  
 على هذا التقدير ليست كقوة بالذات كما لا يخفى على المتأمل بقى منها كلام من وجهين الاول ان خطا المهيئة بالوجود من  
 حيث انه معنى غير مستقل بل هو بين الطرفين على انه مرتبة للملاحظة حالها لا يتجاوز اما ان يكون واجبا ومكتبا ومقتضا  
 او قيمة المفهوم الى المواد الثالث حاضرة والاول والثالث باطلان ضرورة تعيين الثاني ولا يمكن ان يقال ان  
 الامكان بالعرض اذا الامكان بالغير ولا ان امكانه عين امكان المهيئة اذ لا يعقل اتحاد الامكانين مع انه درامتين  
 فامكانه غير امكان المهيئة والامكان عليه اسما به الى الجاهل فيكون خطا المهيئة بالوجود متناجا الى الجاهل فلا بد ان  
 يتعلق به جمل الجاهل بالذات فيكون ذلك الجاهل جملا متولفا فثبت ادعاء الميثاقون وجوابه ان الوجود وكون المهيئة  
 بوجوده من حيث تقررهما بالذات مجعولان جملا بسيطا ومن حيث تقررهما بعين تقررهما لا يمكن ان يكونا باسكان  
 وراهما امكان مصداقهما وكما ان تقرر مصداقهما ينسب اليهما بالعرض لك امكان مصداقهما ينسب اليهما بالعرض ولا فاقا  
 في اتحاد امكانهما بان يكون امكان واحد للمصداق بالذات ولما هو حكايته عنه بالعرض بعينه ان مصداق هذا امكان  
 ممكن في نفس الامر لما المتصفا ان يتحد امكانا ذاتين متغايرين بحسب التقرر وانما هو الامكان بالغير بعينه انه لا يكون  
 الشيء مكانا بمراته ويكون غيره يصير مكانا بعد ما لم يكن مكانا لا بعينه ان يكون امكان المصداق المعنى عنه فهو بالي ما هو  
 حكايته عنه فان امكان الحكايته بما هي حكايته عين امكان مصداقها نعم الحكايته بحسب تقررها الذهني امكان وراها  
 مصداقها هو علة لا فاعيا الى الجاهل واما جاذبة مصداقها اليه وجعلها بحسب غير جعل مصداقها فافهم الثاني انه لو كان  
 نفس المهيئة من حيث هي هي محمولة واثر الجاهل كان مصداق المجهولية نفس المهيئة من حيث هي هي مع ان المجهولية  
 من عوارض المهيئة ومصداق العوارض لا يكون نفس المهيئة من حيث هي هي فلا بد من القول بان المهيئة من حيث

رى هي ليست بجوهر فيعطى القول بالجعل البسيط واجاب عنه صاحب الاقنوع المبين بان الجوهرية يعتبر العقل  
 غيره للمهنية في نحو الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف ولعل حاصله ان المهنية وان كانت مخلوطة بالجوهرية  
 في نفس الامر غير معرأة عنها فيها هي ليست معروفة لها بحسب الخارج لكنها متخارضة عنها في لحاظ العقل او العقل ان  
 يلحظ المهنية متخارضة عن الجوهرية ويعتبر عرض الجوهرية للمهنية في نحو الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف وتظهر  
 عرض الجوهرية للمهنية عروض الوجود للمهنية مخلوطة به لكن للعقل ان يلحظ المهنية لا بشرط شي من دون لحاظ الوجود و  
 يعتبر عرض الوجود لها في نحو الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف وانت تعلم ان حاصل الاشكال ان مصداق  
 الجوهرية على ما سبب اصحاب الجعل البسيط هي نفس المهنية بلا زيادة او نقصان ان تكون الجوهرية اما نفس المهنية او  
 ذاتها لان المهنية من حيث هي هي لا تكون مصداقا لانفسها ولذا يتبين ان اللازم بل لان الجوهرية من جهة عرض  
 المهنية قلنا فان القول بان العقل ان يلحظ المهنية متخارضة عن الجوهرية ويعتبر عرض الجوهرية للمهنية في نحو الملاحظة  
 التي هي طرف الخلط والتعريف لا يعني شيئا بل لابد في الاجابة عن هذا الاشكال ان المكاركون بمصداق الجوهرية  
 نفس المهنية واما من بيان ان ما يكون مصداقا نفس المهنية لا يجب ان يكون نفس المهنية او ذاتها من ذاتياتها واما  
 ذكره غير متعريف شي من الامرين نعم لو كان تعريفا اعتراض ان المهنية لا تتنازع الجوهرية انما بل هي مخلوطة بها  
 ولابد في العرض ان يكون المعروض حائلا عن المعارض متخارضا عنه في طرف العرض لكن ان هذا الجواب وجه  
 لكن ليس هذا تقريرا لاشكال بل لتقرير الاشكال ان المهنية من حيث هي هي كيف تكون مجعولة والجوهرية من غير  
 والمهنية من حيث هي هي ليست الا هي لا شيئا من المعارض وما ذكره ليس هذا لتقرير الجواب ان الجوهرية من  
 الصفات الاضافية التي لا تغفل عارضة لشي الا بالقياس الى ما ينفرد الصفات العارضة للمهنية بالقياس  
 الى ما لا يكون عين المهنية ولا من ذاتياتها البتة لكنها على قسمين منها صفات اضافية تعرض للمهنية انفسها  
 من دون ان يتوقف عروضها للمهنية على عروض عارض آخر فله للمهنية الصفات منها صفات اضافية يتوقف  
 عروضها للمهنية على عروض عارض قبلها فاقسم الاول كما تارة للمهنية لما عاها فان كل مهنية في حد نفسها متعارضة لما عاها  
 وتلك المتعارضة ليس عين المهنية ولا من ذاتياتها والقسم الثاني كالنوعية والتجسيم مثلا فانها بغير زمان شي بدوكونه  
 متميز او كونه ذاتية وغير ذلك فالجوهرية من القسم الاول من الصفات الاضافية فهي عارضة لنفس المهنية بالقياس  
 الى ما عليها من دون ان يتوقف عروضها للمهنية على ان يعرض عارض آخر لها وشاكتها شاكلة اجمالية العارضة  
 لذات الحق المستتر فان اجمالية صفة اضافية معداقتها نفس الذات الحق بالقياس الى المهنية الجوهري غير

ح علامتها انفسها بغير وقت على نحو ما تقدمت عليه

متوقعة على عروض عارض آخر لها وشاكلتها شاكلتها العارضة للذات الحققة المستندة فان الحجابية صنفه ايضا  
مصدقا لنفس الذات الحققة بالقياس الى المهيئات المجعولة غير متوقعة على عروض عارض قبلها للذات الحققة و  
بالجملة المجعولة صنفه اضافية مصداقها نفس المهيئة الممكنة بالقياس الى جاعلها غير متوقعة على عروض عارض قبلها  
المهيئة الممكنة فاقبل ولا تزل والكلام وان افضى الى الاطلاق لكنه لا يجلو عن الاقادة حتى لا يفاذ كانت المهيئة او  
اور وعليه بوجهين الاول ان اريد يكون المهيئة في نفسها مستغنية عن الجعل ان المهيئة اذا كانت بحسب نفسها مستغنية  
عن الجاعل ولم تكن اثر الجعل بالذات كانت مستغنية عين الجعل مطلقا فتكون واجبة فاللزم مم اذا يلزم من  
المجعية بالذات الاستغناء عن الجاعل مطلقا حتى يلزم كونها واجبة وان اريد ان المهيئة اذا لم تكن مجعولة اصلا  
لا بالذات ولا بالعرض يلزم استغنائها عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها فاللزم لم يكن اصحاب الجعل المتوكل  
لا يقولون بعدم مجعية المهيئة مطلقا بل يقولون انها مجعولة بالعرض في ضمن اخطا والانتفاء الثاني ان مصداق  
الوجود في الممكن هي المهيئة من حيث انها مستندة الى الجاعل سواء كانت مستندة اليه من حيث هي هي او من حيث  
الوجود فعلي تقدير استغنائها من حيث هي هي عن الجاعل واعتبارها اليه من حيث الوجود لا يلزم صدق حمل الوجود  
عليها في مرتبة ذاتها حتى يلزم وجوبها والجواب عن الاول ان الوجود والخطا والانتفاء بالوجود وكما هي عن نفس  
المهيئة بازاء امر عليها وتعلق الجعل بالحكاية عبارة عن تعلقه بمصداقها المحكي عنه فمالم يتعلق بجعل بنفس المهيئة التي  
هي المصداق المحكي عنه بالوجود والخطا والانتفاء به لم يتعلق بجعل بالوجود والخطا والانتفاء به فيلزم ان تعلق  
بجعل مطلقا فتكون المهيئة مستغنية عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها ولا معنى لكون الحكاية الذاتية اثر الجعل بالذات  
وكون مصداقها المحكي عنه مجعولا بالعرض وعن الثاني ان استغناء المهيئة عن الجاعل من حيث الوجود عبارة عن استغنائها  
اليه من حيث هي هي واعتبارها الى الجاعل الى من حيث الوجود عبارة عن اعتبارها اليه من حيث هي هي واستغنائها  
من حيث هي هي عن الجاعل مصداق الاستغنائها عن الجاعل من حيث الوجود فلا بد على تقدير استغنائها من حيث هي هي  
عن الجاعل استغنائها منه من حيث الوجود لكن هذا لا يستقيم على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس المهيئة وانما  
ما يظهر من كلام المستدل في الافق المبين وغيره من كنه من كون الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون مصداق  
حمل الوجود على المهيئة الايجابية استغناء الى الجاعل من حيث الوجود واذا على هذا التقدير يكون الوجود عارضا للمهيئة مست  
قطع النظر عن ملاحظة الذين واعتباره فيكون مصداق حمل الوجود دنيوية استغناء الى الجاعل باعتبار الوجود بان جاعلها  
الجاعل معروضة للوجود سواء كان الوجود من العوارض الايجابية او العوارض الاخرى وبما يبان على تقدير القول

يكون الوجود من عوارض المهيبة لا يلزم كون المهيبة واجبة على تقدير ان لا يكون اثر المجاعل بالذات اذ لا يلزم من  
 المجاعلة بالذات عدم المجعول اطلاقاً وهم يقولون بعدم مجعوليتها بالذات ويجبرون بانها مجعولة بالعرض في ضمن الخلط الذي  
 هو مجعول بالذات فاقبل قولي له واعترض عليه محصلاً ان كون مصداق الوجود في الممكن هي المهيبة من حيث  
 انها مستندة الى المجاعل مسلم لكن استنادها اليه باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم استنادها من حيث هي الى  
 المجاعل وجوبها قال بعض الاعلام قد ان المحيثة عند المستدل حيثية تعليلية غير داخلية في المصداق فميجوز ان  
 تكون هذه المحيثة حيثية الاستناد باعتبار الوجود نعم لو قيل هذه المحيثة تفيدية داخلية في المصداق وقررا للبليل  
 بان مصداق الوجود المهيبة مع هذه المحيثة لا تكون هذه المحيثة حيثية الاستناد باعتبار الوجود لان ما في المصداق  
 بحسب تقدمه على الصادق وليس المصداق الا المهيبة مع هذه المحيثة فلو لم يكن الاستناد لنفس الذات ما كان  
 هناك جعل وجود لم يرد الا اعتراض الا انه يطالب بالبرهان لاشك في دخول هذه المحيثة في المصداق وانت تعلم  
 انه على تقدير كون حيثية الاستناد داخلية في المصداق لا يكون مصداق الوجود نفس المهيبة من حيث هي بل يكون  
 مصداق الوجود هي المهيبة مع عارض قائم بها في الواقع فيكون الوجود حكاية عن ذلك العارض القائم بها ويكون  
 اثر المجاعل كون المهيبة معروضة للوجود فلا يستقيم القول بالجعل لمسيط على تقدير كون هذه المحيثة تعليلية تكون هذه  
 المحيثة غير داخلية في المصداق بل انما تكون في الحائظ الحكي فيكون مصداق الوجود نفس المهيبة من حيث هي فتعين  
 القول بالجعل لمسيط واما قوله لان ما في المصداق يجب تقدمه على الصادق آه ان اراد به ان حيثية الاستناد  
 الى المجاعل اي هذا المعنى النسبي المتحقق في الذهن في مرتبة الحكاية لو كان جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها  
 على الوجود والصادق على المهيبة في مرتبة الحكاية الذهنية فلا يخفى ان هذا المعنى النسبي المتحقق في مرتبة الحكاية ليس  
 جزءاً من مصداق الوجود والحكي عنه في الواقع فكيف يقال ان هذا المعنى متاخر عن ملاحظة الوجود وان اراد به ان  
 حيثية الخلط الواقعي الذي بين الوجود والعارض لها مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن اذا كانت جزءاً من مصداق  
 الوجود وجب تقدمها على الوجود والصادق على المهيبة في مرتبة الحكاية الذهنية فهو صحيح وان اراد ان حيثية الخلط  
 الواقع الذي اوقعه المجاعل في الواقع بين المهيبة والوجود اذا كانت جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها على  
 المصداق اي الوجود والعارض للمهيبة في نفس الامر فهذا غير لازم كما لا يخفى وهذا استبان انه لو عكس الامر في  
 الحكاية وقيل ان المحيثة لو كانت تفيدية فالحق مع التضرع وان كانت تعليلية فالحق مع المستدل لكان له  
 وجه قولي له وانت نبير آه جواب عن الاعتراض حاصله ان مرتبة النظر ومرتبة الوجود متساوتان كما هو مسلم

عند الطرفين فلو كانت المهيئة في مرتبة التفرقة مستقيمة عن اجمال كانت في مرتبة الوجود والقياس مستقيمة عنه وفيه نظر  
لانه ان اراد يكون مرتبة الوجود مساوية لمرتبة التفرقة ان الوجود وحكاية عن مرتبة التفرقة فهو وان كان خفا لكنه ليس  
علم عند الطرفين ولا هو صحيح على تقدير كون الوجود وعن عوارض المهيئة كما هو مذموب اصحاب الجعل المركب وان اراد  
ان مرتبة الوجود غير مهيئة عن مرتبة التفرقة في الواقع فهذا مسلم عند اصحاب الجعل المركب لان المهيئة مستقيمة عن اجمال في مرتبة الوجود بل  
هي محتاجة اليه لذات في مرتبة فاعلم بالوجود ومحتاج في مرتبة التفرقة اليه في فهمها فليجربا اليه في مرتبة الوجود واستغنائها عن في مرتبة التفرقة  
بغير علم صلاحيها لتعلق اجمال في ضمن تحقق اجمالها بالوجود لا يتكلم في استغنائها عن في مرتبة الوجود وبذلك ان اجمالها في مرتبة التفرقة  
لنفس صيرورة الذات في طرف ما متصادقة وسبب انتزاعه نفس قوام المهيئة وتقريرا واذا كان لتقرر باجمال اجمال  
نفسها بارج مصداقه الى ثبوتية تحليلية وهي حيثية صادرة عن اجمال حتى لو فرض تقرر او قراها بدون اجمال كافي  
في صدق الوجود كما في صدق الوجود على الواجب تعالى لا تتلخ السامخ الاثر عن السبب واستعماله الانسكان بين  
المفهوم ومصادقه فما كان قوامه وتقرره بالذات ليمدق عليه الوجود بالذات وما كان تفرقه وقوامه بالعرض كان  
صدق الوجود عليه بالعرض فتأمل فانه دقيق انتمت لا يصدق الى طائل ان مصادقه لا يصدق على ان مصادق الوجود  
نفس تقرر الذات بالحيثية زائدة فالافتقار الى اجمال في الدال بالمكانية انما هو افتقار الى التفرقة اليه فلا يصدق الا على  
في نفس تقرر بالافتقار في وجوده وبثباته ان هذا انما هو على اجمال اصحاب الجعل البسيط او مصادق الوجود  
نفس المهيئة بلان باوة حيثية اصلا وافتقار الكاين بارة عن افتقار الى مصادق الكاين عند افتقار في الوجود انما معناه  
افتقار لتقرر الى هي هو مصداقه المحكي عنده والاعلى رايه اصحاب الجعل المكون فالحيثية اصلا فانهم يقولون ان  
الافتقار الى اجمال انما هو افتقار المهيئة بالوجود والحيثية انما تقتضي اجمال بالذات في صيرورتها وهو قد في  
قوامها لتقرر بالافتقار في الوجود كما هو ملاحظ في ان يفتقر الى مصادق الكاين ان لم يكن في مصادق الكاين انما هو افتقار  
المهيئة الى اجمال من حيث قوامها افتقار او من حيث مصادق الكاين في كونها محتاجة الى اجمالها من حيث  
قوامها وتقرر او من حيث مصادق الكاين في كونها محتاجة الى اجمالها من حيث مصادق الكاين في كونها محتاجة الى اجمالها من حيث  
نفس الامر وانما هو حكاية عن نفس المهيئة فاذا اجمالها اجمال في مصادق الكاين في كونها محتاجة الى اجمالها من حيث  
اجمال الوجودية وبالجملة الاحتياج من حيث الوجودية عبارة عن الافتقار الى مصادق الكاين في كونها محتاجة الى اجمالها من حيث  
الى الفاعل عند اصحاب الجعل المؤلف ان اجمال على اجمال المهيئة متصادقة بالوجود وكون الوجود عند مصادق الكاين في كونها محتاجة الى اجمالها من حيث  
المهيئة في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والافتقار الى مصادق الكاين في كونها محتاجة الى اجمالها من حيث

مختلجة في صيرورتها موجودة الى الفاعل بالذات وفي قواها وتقرر باليد بالعرض قال في الحاشية لان القول  
بتقرر المهيمنة شفقة عن الوجود مخصوص ببعض المتكلمين وبهم المعتزلة واما الاشاعرة والحكام كما هم فيكونونه ويطلبونه  
كما هو مذكور في الكتاب المهيمنة انتهت اعلم ان من يقول ان الوجود من عوارض المهيمنة وتخرج عنها لا بد من ان  
يقول ان التقرر غير ما يحكي عنه بالوجود والمعتزلة والحكام المشائية متساوية الاقدام في القول بكون الوجود من عوارض  
المهيمنة وكون التقرر غير ما يحكي عنه بالوجود واما الاشاعرة فالوجود عندهم بين المهيمنة والحكمة والتقرر عبارة عما يحكي عنه  
بالوجود وهو نفس المهيمنة بلا امر زائد عليها والفرق بين نسب المعتزلة والحكام المشائية ان المعتزلة يجوز ان يخلط  
التقرر عن الوجود والحكام المشائية يدعون التزام بينهما فشناعة انه لا يقل من التقرر الا ما يحكي عنه بالوجود ولا زنة  
على الفريقين ولا يزم على المعتزلة خاصة لزوم الخلط التقرر عن الوجود وعلى الحكام المشائية التاكيد بكون الوجود  
من عوارض المهيمنة تقدم خلط التقرر بالوجود على نفس المهيمنة لكون ذلك الخلط اثر الجعل بالذات وكون نفس المهيمنة  
اثر له بالعرض فافهم قول له كانت مستغنية اي في صدق الوجود آه قال في الحاشية اذ لا معنى لاقتطار المهيمنة  
واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود والاستناد بها واقتطارها اليه في نسخ تقرر بالان اقل الامور الا ان التقرر  
استنادها الى العلة ليس له معنى يحصل الاقتطار انتشارا لشرعها ومطابقها واستنادها اليها والوجود يشترط التقرر  
اذ هو عبارة عن صيرورة الذات وتوقعها في ظرف ما وفتار انتشارا ومطابق علمه انما هو نسخ تقرر بما كما سبق  
فتفكر فان قيل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المهيمنة وتعلقها بنفس ذاتها وهي لا تصلح لان يتعلق بها لثباتها  
لانها امر وجداني وتتعلق بجعل فعال المهيمنة التركيبية ولا يلزم منه الاستئثار مطلقا لانها تابعة لجعل الوجود داي فافهم  
قولنا الانسان موجودا مثالا قيل فيلزم ان يكون مرتبة المعروف اي مرتبة نفس المهيمنة تابعة لمرتبة الجاهل اي  
الوجود واقعا فها به ومتأخرة عنها وهو يلزم بالضرورة فلو كانت مرتبة المهيمنة مستغنية عن الجعل لكانت  
مستغنية بحسب الاتصاف بالوجود اليه لا يتلصق تاخر المعروف عن العارض واستحالة تاخر العرف عن المهيمنة فيلزم  
استئثارها عنه بالثبات وهو ينافي الاسكان ولا يلزم لتعلق الجعل البسيط بالاولا بالوجود في وجودها بل يلزم ان آخر على  
اثباته الجعل البسيط في المهيمنة المحككة لان المهيمنة اما ان يتعلق بها الجعل بالذات وهو المطلوب او بالعرض وهو دال  
لما ذكرناه من امتناع تقدم العارض على المعروف وتقدم النسبة او بالذات ولا بالعرض وهو ينافي الاسكان  
الذاتي انتهت انت تمام ان مثال من ان في اقتطار المهيمنة واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود وهو اقتطارها و  
استنادها اليه في نسخ تقرر بالان كان صحيحا لان الوجود وحكاية نفس المهيمنة المتترة وليس امرنا زائدا عليها

عارضها في نفس الامر فهي بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق محل الوجود ونشأته لا تتزعزع الكون والصيرورة ولما  
 كان الوجود حكايته عن نفس المهيبة والذم من يتزعزع عن نفس ذاتها معنى الوجودية ويجعلها عليها بمعنى كونها محتاجة  
 الى الجاعل من حيث الوجود وانها محتاجة اليه بحسب نفسها اذ افتقار الحكاية الى اجعل عبارة عن افتقار الحكمي عنه اليه جعلها  
 عبارة عن جعله لكن هذا انما يصح على راي اصحاب الجعل البسيط والاعلى راي اصحاب الجعل المولف فالمهيبة منتزعة  
 بالوجود في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذم من واقفاره فافتقار المهيبة واستغنائه الى الجاعل من حيث الوجود  
 عندهم ليس عبارة عن افتقارها واستغنائه اليه فهي مستغنى تقر بالان الوجود على هذا التقدير ليس حكايته عن نفس  
 الذات متصدة ليس نفس المهيبة حتى يكون افتقاره عبارة عن افتقار نفس المهيبة بل مصداقه على هذا التقدير المهيبة  
 مع امراض لها في نفس الامر فلا يلزم من استغنائه المهيبة بحسب نفس حقيقتها عن الجاعل استغنائه بها عنه في صف  
 الوجود ضرورة ان اثر الجعل بالذات عندهم كون الوجود لا تحق بالمهيبة والمهيبة تابعة لهذا الحق في المجموعه على انهم  
 حين يكون الاليد والمورد بقوله فان قيل آه في غاية الاتجاه على ما زعم الشارح من كون مرتبة التقر مصداقا ونشأته لا تتزعزع  
 الوجود المصداق عند الفرقين اذ حاصله ان الوجود عند المشايخ زائد على المهيبة عارض لها في نفس الامر والتقر  
 عبارة عن نفس المهيبة وليس نفس المهيبة مصداقا للوجود فكم يكون مرتبة الوجود متمايزة عن مرتبة التقر تابعة لكون  
 المهيبة معجولة فلا يلزم من استغنائه المهيبة في نسخ قوامها اصل تقرها عن استغنائه بها عن الجاعل في الوجود  
 الوجود كما زعمه وانما الجواب الذي ذكره بقوله قيل فيلزم آه فهو وان كان خطأ في الواقع لكنه لا يصلح توجيهها لكلامهم كما  
 لا يخفى ولعله استهوا واما قال صاحب الاقوي المبين ان كون المهيبة غيبية انما معناه ان يتزعزع عنها الوجود وفي الاعيان  
 والمشايشية تقع ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا المهيبة المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صفة الانتزع  
 ولا يخفى انه سخط من الكلام فانك قد علمت ان بنار القول بالجعل المولف على كون الوجود مصداقا لمرتبة عارضة  
 للمهيبة في نفس الامر فترتب المشايخ ان الجاعل يجعل المهيبة معروضة للوجود ويجعلها غيبية اليها فليس اثر افادة  
 الجاعل عندهم كون المهيبة بحيث يتزعزع عنها الوجود فان كون المهيبة بحيث يتزعزع عنها الوجود امر انتزاعي فلا يكون  
 اثر افادة الجاعل الا يستغنائه ان نشأته انتزاعه اثر افادة الجاعل ولا يمكن ان يكون نشأته انتزاعه نفس المهيبة على تقدير  
 القول بالجعل المركب فتأمل ولا تحبط واما قال بعض نظار كلام المص متعزضا على الثاني ان مساواة الوجود ومرتبة  
 التقر لا تقتضي ان يتبين الوجودية باستغنائه مرتبة التقر لكان الامر بالعكس اي فيبطل ذلك بكم من ان الجعل  
 حقيقة وبالذات نفس المهيبة من حيث هي هي ومرتبة الوجودية انما هي مجعولة بالعرض او على هذا مرتبة الوجودية

مستغنية عن جعل الذات فلا بد من استغناء مرتبة الثبوت الوجودي لما كان السادقة فلا يخفى سخافة لان الوجود  
 امر اعتباطي ومصادقه نفس المهيئة المتقررة فلا احتياج في الوجود والاستثناء وفيه الى الجاهل فرع الاحتياج في الثبوت  
 والفعلية والاستثناء فيها اليه فان الاحتياج في الحكاية عبارة عن الاحتياج في مصادق المحكي عنه لها فنفى الحاجة  
 عن المصادق المحكي عنه مستلزم لنفي الحاجة عن الحكاية فيلزم على الثقاتين بالجعل المؤلف وجوب المهيئة وتبعا لها  
 عن الجعل واما اصحاب الجعل المبطل فاساقوا الحاجة المصادق الذي هي نفس المهيئة فلا بد لهم من القول بالحاجة  
 الحكاية التي هي مرتبة الوجود فلا يلزم القول بوجوب المهيئة والبرهان الذي ظهر على اثبات حقيقة الجعل لم يبيح هو ما قرئ  
 بعض المتأخرين في حواشيه على شرح المواظف بما محصلا ان المهيئة من حيث هي هي اما ان لا يتعلق به الجعل اصلا  
 وهو محال او يتعلق بها فانما ان يتعلق بنفس المهيئة من حيث هي هي فهو المطلوب او يتعلق بانصاف المهيئة الوجود  
 فليعلم تقدم المهيئة المتخاطبة بالوجود على نفس المهيئة فيلزم تقدم العارض على المعروف واورده عليه تارة بان المهيئة  
 كما انها مجعولة بالعرض على هذا التقدير كك الوجود ايضا مجعول بالعرض فتاخر المهيئة بالوجود عن الاتصاف  
 ولا يلزم تاخر المعروف عن العارض واجيب بانه يلزم تاخر المعروف عن الاتصاف بالعارض وهذا ايضا محال  
 لانه في قوة تاخر المعروف عن العارض وتارة بان تقدم المعروف على العارض انما هو بحسب الذات وانما يلزم  
 بهذا تقدم العارض على المعروف في حكم الجعل ولا قبادة في كون الشيء متقدما على آخر باعتبار متاخر عنه باعتبار آخر  
 لعل الحق ما افيد ان حاصل الاستدلال ان اثر الجعل انفس المهيئة بل ازيدة امر عليها وانضمام صفة اليها فلو كان  
 او اثره المهيئة المنضم اليها الوجود ونفس المهيئة اثر بالعرض او اثره المهيئة المنضم اليها الوجود ونفس المهيئة ليس اثر  
 له اصلا وهذا ان الاتصاف بالاطلاق اما الثاني فيما فلان المهيئة لا فعلية لها قبل الوجود والجعل بل هي  
 يتقبل الجعل ليس بشئ ولذا يمكن سلبها وحملها ذاتياتها عن نفسها فلا يمكن ان يقال ليست مجعولة اصلا لانا لا  
 ولا بالعرض واصحاب الجعل المؤلف لا ينكرون كونها مجعولة بالعرض بل يقولون ان نفس المهيئة اثر للجعل بالعرض  
 والا لزم كون المهيئة ذاتا حين العدم وهم غير قائلين بذلك واما الاول منها فلان المهيئة من حيث هي لو كانت  
 اثر للجعل بالعرض وكان اثره المهيئة المنضم اليها الوجود تكون متاخرة عنها اذا بالعرض متاخر عما بالذات و  
 المهيئة المنضم اليها الوجود لا محالة متاخرة عن الوجود كما ان الثوب المنضم اليها البياض اي الماخوذ منه انضمام  
 البياض اليه متاخر عن البياض فانه متقيد بالبياض سواء كان القيد اخلافيه او خارجا عنه ماضيا وعلى  
 التمثل لا اقل من ان تكون المهيئة المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود ما هو ماضيه ولو كانت المهيئة المنضم

المنضم اليها الوجود متقدم على الوجود فانما ان تكون المهيمنة في مرتبة التقدم معروفة لا وجودا ولا على الثاني لا يكون  
 المتقدم على الوجود والمهيمنة المنضم اليها الوجود بل نفس المهيمنة من حيث هي هي والكلام فيها فانها لو كانت اثر  
 الجاهل يرفع الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم وجوده على الوجود فحقا يظهر انه يلزم في هذا التقدير ان  
 يكون نفس المهيمنة في فعليتها متأخرة عن انضمام الوجود اليها وهو صحيح البطلان لان انضمام شيء الى شيء فرفع فعلية  
 المنضم اليه اذ لا معنى لانضمام شيء الى الاشياء المحسوسات بل هي من حكم المهيمنة وهذا مستلزم ان تأخر نفس المهيمنة عن المهيمنة  
 المتأخرة بالوجود وفي حكم الجعل يستلزم ان يكون فعلية المنضم اليه متأخرة عن انضمام المنضم وهو بطور قاطع اذ لا معنى  
 للانضمام على هذا التقدير اصلا فافهم ولا تنزل قولي له فحقية اشارة آه قال في احكامه والبيان اشارة الى رد من زعم  
 ان البارئ تعالى يجعل الافضل الاول واما سواه فمعه وما بعده انتهى استعلم ان البارئ تعالى هو العاقل والاعمال  
 التي هي في المراتب الاخرى الى المتوسطة والعاية وقد شخ عليهم ابو البركات البغدادي بان الوجود  
 ان ينسب الكل الى المبدأ الاول بل ذكره يجعل المراتب لعاية والمتوسطة مشروطة لا فاضلة تعالى واغتر  
 عنه المتفق اليه في شرح الاشارات بان يرد موازنة يشبه المفاضلة المفضلية فان اكل فتدعون على صدور الكل  
 منه جللانه وان الوجود معلول على الاطلاق فان نشأ في تعاليمهم واستندوا الى ما يليه كما يستندون الى  
 اللاحق الاتفاقي والعرضية والى الشرط وغير ذلك لم يكن ذلك متافيا لما استسوه وهو اعلا عليهم مسائلهم وانما تعلم  
 انه ان اردوا ان صدور الكل بالذات من تعالى عليهم فلا يدل عليه كلامهم وان اردوا ان سواد كان بالذات او بالذات  
 فلا يكون الكل مستندا اليه تعالى ابتداء بل يكون العلويات الاخرى مستندة الى المتوسطة وبها الى العاينة فافهم  
 قولي له فان فنية قليلة آه اعلم ان ويقرطيس قد زعم ان العالم انما يكون بالاتفاق لان ما يدعى العالم اجزاء  
 صغارا صلبة لا تتجزى وهي ثابتة في احوالها الغير المتناهية وهي تشاكل البائع متخالفة الاشكال فبذلك وانما الحركة  
 فالتفت ان تصادمت فيها جللة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها في العالم لكن تكون الحيوان والنبات  
 ليس كذلك ويظهر اولان تلك الاجزاء ان كانت تشاكل البائع كما زعم كانت حركاتها الى جهة واحدة فلا يقع  
 بينها سدادة وما نفع في الحركة وان وقع بينها تضاد لم يكن الوقوف بالحاصل بسبب ذلك باقيا على الاكثر لكن الاكثر  
 الفطرية والى بقاها الام السعوية بها بالاثنا ان جعل الاجرام البيرتة التي يقع فيها خروج عن النظام الوجود  
 اتفاقا وجعل الامور المتغيرة تنشل احوال النبات والحيوان لغاية معينة وهذا عجيب جدا قولي له وهم قد افلحوا  
 المهيمنة آه لا ريب في ان العقل يحكم بداهته بان الشيء اذا تساوى طرفاه يحتاج في وجوده الى مرجع ويحكم بترتيب

الحجة على التساوي والممكن تشاوي الطرفين فترجح احد طرفيه على الآخر انما يكون من العلة رجحانا بالحق الى حد اليقظة  
 ونرا الحكم يدعي كما قال الشيخ في الاشارات تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فحين عند العقل ان ترجح احد طرفي  
 امكانه صارا ولي وسبب شئ وان كان يمكن للعقل ان يزيل عنه هذا البين ويفرغ الى ضرب من البيان وهذا  
 الترجيح وانحصص من ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب من اسبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا  
 وجه للامتناع عنه فيجوز الحال في سبب الترجيح جودا فلا يقف والحق انه يجب عنه وتفضيله على ما قال المحقق الطوسي  
 في شرحه ان المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن فيعترف في ترجح طرفي وقوعه وعدمه وعلى الآخر الى علة مرجحة كذا  
 الطوط ونرا الحكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يزيل عنه ويفرغ الى ضرب من البيان كما يضرع الى التمثيل  
 بكفتي الميزان المتساويين الذين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شئ آخر مضاف اليها والى غير ذلك  
 مما يجري مجراه ويدكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلوم مع هذا الترجيح من تلك العلة اما ان يكون واجبا  
 او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون متنقاع فرض وقوعه وان كان ممكنا عادا وكلام في طلب سبب  
 ترجحه جودا اي حديثا او جديا ولا يقف بل يودي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه  
 ايضا ان لا يكون بافرض سببا سببا وهو محال فاذا صدر المعلول مع الترجيح عن اسبب الاولى واجب وهو  
 المطلوب فظهر ان العلة الم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول واليضا العلة الاولى كما كانت واجبة كانت  
 واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة لاشتماله على حكم اولى وهو اقتراح الممكن في وجوده الى سبب و  
 نرا الحكم مع اوليته مشهور لم ينزع فيه احد وعلى حكم قريب من الموضوع وهو كون اسبب في سببته واجبا وهذا ما نزع  
 فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب هذا  
 كلامه الحاصل ان الحكم بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لسبب يدعي غير محتاج الى البرهان وهذا وان  
 كان كك لكنه مخالف لما قال الشيخ في اوائل الاكسيات الشفارة ان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم بالثبات  
 الاسباب الامور ذوات الاسباب فانما لم تثبت وجود الاسباب للسببات من الامور بالثبات ان لوجودها بالحقا  
 بما يتقدمها في الوجود ولم يلزم عند العقل وجود اسبب لمطلق وان ههنا سببا ما دام الحس فلا يودي الا الى الموافقة  
 وليس اذا توفي شيئا ان وجب ان يكون احد سببا للآخر والافتعال الذي يقع للنفس لكثرة ما يورد الحس التجربة  
 فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور التي هي موجودة في الاكثري طبيعة لا ارادية وهذا في الحقيقة مستند اسلا  
 اثبات العلة والاسباب وبذلك ليس بيننا اوليا بل مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل

من المبدأ بنفسه ان للحادثات مبداء ما يجب ان يكون بلنا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المرسومة عليها في  
 كتابها القيد من ثم البيان البراني لذلك ليس في العلوم الاخرى فيجب ان يكون في هذا العلم واورده عليه بانه  
 لا يرى ما البيان البراني لاثبات سببية والمسببية بين الاشياء التي يدعي الشيخ انه لا بد من ابانته في العلم  
 الا ان في الشفا لم يتغير من له اصلا بل لم يرد في مقام بيان ان الحكم محتاج الى الابد على دعوى المبدئية  
 واجيب بان مراد الشيخ ان هذا الحكم يعني ان وجود الحادث لا بد له من سبب محتاج الى برهان وانته به وبما خلاصة  
 الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا اذ يجوز في باوى الراى ان يكون وجوده من ذاته خلافا من تاليف قياس هو  
 ان وجود الحادث لو كان من ذاته كان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجودا دائما  
 فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وان لم يكن في ذاته فلو كان في ذاته فلو كان في ذاته فلو كان في ذاته  
 الوجود ومثيرة عن العدم بامر غير ذاته بدبهة ولا يخفى على من اوتي مسكنة انه على هذا يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره  
 في الوجود بدبهة كما لا يخفى على من اوتي مسكنة انه على هذا يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره  
 فاطبقة بقول الله تعالى خلق العالم في وقت معين ودون سائر الاوقات لا لم يخصص به ذلك الوقت الا لانه  
 منهم قالوا ان الله تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والمنظور الحسن والقيح من غير ان يكون  
 في تلك الافعال بالقيضة تلك الاحكام والحكمات قالوا ان الافلاك متحركة بعضها بسرعة وبعضها بطيئا فلو كان  
 يختص نقطتان من كل فلك بالتعيين يكونان ساكنين ولها محور معين ومختلفة سببية وتختص الكواكب بمواضع معينة  
 من الافلاك مع ان اجزائها تساوية لا مرجح في بعضها دون بعض واذا كان كذلك فلو وقع الممكن لاعتن سبب  
 فكيف يكون احتياج الممكن الى السبب من الاوليات والحق ان ما ذكر لا يقدح في كون هذه القضية اولية وانما  
 يكون قادحا لو تصور الممكن بعنفه الاسكان وحكم عليه بانه واقع لاعتن سببه وهو ثم لان الممكن اذ لم يكن له مكانه و  
 تصور الاحتياج علم بدبهة انه محتاج الى سبب اما اذ لم يتصور بهذا الوجه بل من وجه آخر فيوزان لا يكون ذلك  
 الحكم فيه ضروريا لاختلاف العنوان فانهم في له الترتيب بلامرجح آه قال في السببية هذا منى على ما هو الظاهر من  
 قوله ان العلم الحكي تمامه وبكل واحد من اجزائه موجود من غير موجب في الترتيب من غير مرجح وان الترتيب  
 منهم ان اجزاء السبب لا يخرج من كل بلا فيقول مسانة الايجاز في هذا الا ان السبب الى موجب ممكن في سبب  
 فيلزم الترتيب بلامرجح انتهى انتهى الى موجب ممكن موجود في كل ممكن فيكون وجوده بسبب فيلزم ترجيح من غير  
 مرجح في وجوده كما في وجه غير جودات الا ان السبب في الحقيقة من بايات دون بايات وبما لا يرد في ان انتهت انت تعلم ان

ان بعض اجزائه سبب موجب للبعض الآخر والكل بما هو كل بلا سبب له ان يقول ان الكل ليس له وجود سوى  
 وجوداته الاجزاء فليس للكل وجود حقيقي بل وجود اعتباري فلما يحتاج الى علة موجودة وايضا وسلم ان جملة الاجزاء  
 باسرها موجودة محتاج الى العلة فلم لا يجوز ان يكون علتها جزئها ونشأ ذلك عدم كون الجملة واحدا حقيقيا وذلك  
 لانه اذا توقفنا على سبب على سبب وهكذا كان المجموع معلولا وعلة واذا زبدت السلسلة الى غير النهاية كان  
 المجموع تمامه معلولا وجزؤه وهو مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون  
 سبب سبب علة لللاحق الى غير النهاية فيكون علة للمجموع جزئها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروف للعلية  
 والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول يبحث فلما هدم الاستعانة بالبرهان الدال على ابطال الدور والرد  
 ثم ان ما ذكره الشارح في الحاشية موقوف على امرين الاول ان يكون للكل وجودا ولو لم يكن له وجودا فالحق المطلوب  
 العلة له والثاني كون المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر او لم يكن المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر فمجموع  
 الاجزاء سوى المعلول الاخير علة للكل وفارح عنه لعدم دخول المجموع الاقل في الاكثر والصواب ان يقال  
 لو وجدت ممكنات صرفة يكون كل منها جائزا لعدم لذاته فيجوز انتقار الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا فلما  
 يكون شئ منها موجودا لان وجود الممكنات محتاج الى علة خارجة عنها قطعنا لان العلة لو كانت ممكنة لا يحصل منها  
 وجوب المعلول لحرز انتفاءها ولم ينتج انتفاء عدم المعلول لم يتحقق ومن تلك الانتفاء عدمه في ضمن عدم الكل  
 ولا ينتج هذا النقص من عدم الاحاد كانت السلسلة منتهية الى الواجب بالذات فافهم قبيح له وتحقق ما بالعرض  
 بدون ما بالذات لا ريب في ان الممكن لو كان موجودا بنفسه بلا مرجع يلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فافهم  
 اكل فكل فكل بالعرض بالقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك واجب يرجح وجوده فتجوز وجود الممكن مع نفسه  
 اسبب الموجب تجوز تحقق ما بالعرض اعني الممكن بدون ما بالذات ونظر العلم به بشئ واعلم انه قال بعض اهل التحقيق  
 على تقدير استحضار الموجودات في الممكنات يلزم الدور او تحقق موجودا على هذا التقدير يتوقف على ايجاد ما لان وجود  
 الممكنات موقوف على ايجادها ويتوقف على تحقق موجودا لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد واورده عليه بان  
 ليس بدورا فلما يلزم الدور لتوقفه موجود معين على موجود معين يتوقف عليه لم يلزم ما ذكرنا او تحقق ايجاد شئ  
 على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علة التامة المتقدمة عليه فاللازم هو المستمر  
 لا الدور وهذا ما قال المحقق الطوسي انه ليس بدورا لافي اللفظ لان الشئ اذا توقف على ما يحتاج في وجوده الى مثل  
 ذلك الشئ لا يكون دورا فان قيل ان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعية عرضية فاعني فاعني فاعني فاعني فاعني فاعني

مبنية على وجود المعروضات المتفاوتة تأخر اذ انتم لا من حيث خصوص كونه هذا لا يحيا فقط وكذا الطبيعية الوجود والامكان من  
 حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الالهياد ويتاخر عنها لك لا لاجل كونه هذا الوجود وانما هو فقط فلا بد  
 للحدود والصفات في شئ من الطرفين فالاحتمال والاعتدال لازم بين الطبيعيين يقال ان احكام الوجود والعدم  
 قد لا يثبت للوحدة الالهية فان النقص الطبيعية الانسان بالعلم والجمل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع  
 وحدة عددية بخلاف الصفات ذات شخصية كزبد مثلاً بها فالاحتياج الدائري بين الطبيعيين في صورة التمسك بالوجود  
 كل فرد من افراد هاهنا من حيث مبنية منتقلة الى فرد من الاخرى فيستلزم غاية ما يمكن ان يقال انه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد هاهنا  
 الى شئ من الالهياد لم يحتج الوجود الى الالهية بل هو طريق الى العلم عليها بالكلية ولكل شئ بالاحتياج احاد الالهياد على شئ من الوجود ولم يثبت احتياج  
 الالهياد الى الالهية بالبيان المذكور واذا اذ الالهياد بين الطبيعيين على هذا الوجه لم يكون افراد كل منها بحيث لا يشترط فيها شئ منتقل الى فرد من  
 الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة فمال قى له منها انه لو كانت للممكن آفة محصورة لكان الممكن عاجزاً الى المؤثر  
 لكان فيه تأثير واذا كان كذلك لكان للمؤثر مؤثرية وهي اما ان تكون وصفاً شبيهة او عدسياً ولا بد ان حدوث المؤثرية  
 لا يكون بارتفاع شئ بل انما يكون للثبوت مفهوم فثبوت ذلك المفهوم اما ان يكون في الذهن فقط فيكون انما يكون  
 بالمؤثرية جهلاً غير مطابق للخارج واما ان يكون في الخارج ايضاً فتكون المؤثرية صفاتاً زائدة على الذات قائمة بها  
 فتكون من الممكنات المتخيلة الى المؤثر فتكون هناك مؤثرية اخرى والكلام فيها الكلام قى له والجواب ان  
 (المؤثرية) او يعني ان المؤثرية امر اضافي يحتمل في العقل عند صدور الاثر عن المؤثر كما في ما ذكرنا من صفات وعدم  
 مطابقتها لما في الخارج بمعنى انه ليس هناك شئ بازاها يقوم بالمؤثر في الاعيان مسلم لكنه لا يستلزم ان يكون  
 احكامها بها جهلاً وانما يلزم الجهل لو لم يكن لها ثبوت مع قطع النظر عن خصوص الحانا العقل وليس كذلك فانها ثابتة  
 في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الحانا العقل وانما حصل ان المؤثرية بمعنى اعتبارها اضافي فثبتت بالعقل  
 عن ذاتها لا بغير العقل صدور الاثر عنه فهي موجودة في الخارج بمقتضى اعتبارها بالاعتقاد كما هو في كون المؤثرية  
 موجودة في الواقع وكون المؤثر مؤثراً في نفس الامر قى له والجواب انه قد يبين ان فرق ما بين هذا الاثر  
 في زمان حصول الاثر وبين اخذه بشرط حصوله فالحصل في الاول طرف وفي الثاني سببه وشبهه ولا استحالة  
 في ان يؤثر المؤثر في زمان حصول الاثر بل شان العلة مع معلولها ذلك فانها تؤثر فيه وقت الحصول لكن من  
 حيث هو لا بما هو حاصل ولا بما هو غير حاصل وما لم يمتد الى حال الحصول الحاصل بذلك التأثير فلا يلزم  
 التفصيل الحاصل بذلك التفصيل والاستحالة فيه وقد يقرر بان ان اريد به حال الحصول المعينة الوجودية بين

المؤثر والناثر فمما ان التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما فنحن ان التاثير ليس في  
 حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذا تافير العللة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي  
 لا في المهية من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من حيث هي ليست بينهما وبين العللة مقارنة ذاتية لا مهية  
 واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متافرة عن وجود العللة او عدمها ومقارنة لها بحسب الوجود في الواقع فتأمل  
 قتي له ومنها ان التاثير انا في المهية آه قال في احاشية هذا الاستدلال مبنى على ان يجعل عنده عبارة عن  
 التخصيص اعني يجعل المولف فالمهية والوجود لا يصلحان لان يتعلق بها يجعل والا لزم كون الانسان انسانا مثلاً او  
 كون الوجود وجوداً يجعل اجاعل ومولف واما الانصاف اعني كون المهية موجودة فلا يصلح لان يتعلق بها يجعل  
 لانه امر اعتباري واما مهية الانصاف فحالياً كمال سائر المهيئات ولذا لم يذكره انتهت لعل المراد ان المستعمل  
 لم يفهم معنى يجعل البسيط اذا جعل البسيط انما يتعلق بنفس المهية لا يكون المهية مهية بل فهم ان يجعل عبارة عن تخصيص  
 الشيء شيئاً فالزم على تقدير لعاق يجعل بالمهية كون المهية مهية ونهاية المجموعية الذاتية مع ان كون التاثير في  
 نفس المهية معناه ان نفس المهية اثر للجعل وهي مصداق لكون المهية مهية فان اراد بلزوم كون الانسان انساناً  
 مثلاً ان يجعل متعلق بهذه المهية التركيبية فهو مضم فان يجعل التحلل بين المجعول والمجول اليه انما هو يجعل المولف  
 دون البسيط وان اراد ان نفس مهية الانسان مثلاً اذا كانت مجموعته يكون كون الانسان انساناً ايضاً مجموعاً  
 لانه حكمية عن نفس المهية فيلزم المجموعية الذاتية فهو مسلم ولا استحالة فيه انما الاستحالة في ان تكون المهية  
 منتفزة ثم نصير مهية يجعل الجاعل اياها ونهاية لازم فان المهية قبل يجعل لم تكن مهية ولا منتفزة وبالجملة الحال  
 انما هي المجموعية الذاتية يجعل مستأنف واما المجموعية الذاتية بعين جعل الذات فليس بحال بل هي واقعة وقد  
 يقرر الاستحالة من قبلهم في هذا الشق بانه لو كان الانسان مثلاً انساناً بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انساناً  
 عند وقوع الشك في وجود المؤثر لجواز ان يكون الانسانية الانسان معلوماً بالبداهة من دون الاستناد الى المؤثر  
 فلا يلزم من الشك في وجود المؤثر الشك فيها واجيب بان اليقين الدائم بذى السبب لا يحصل الا من اسبب  
 ورد بانهم ذهبوا الى ان العلم بذى السبب اذا لم يكن بديهياً لا يحصل الا من اسبب الا ترى ان اليقين بالمحسوس  
 قد يحصل بالاحساس ولما كان الانسانية الانسان بديهياً لا يكون داخل تحت تلك القاعدة وزيف بان مرادهم ان  
 اليقين الدائم بذى السبب مطلقاً لا يحصل الا من اسبب لا بشرط ان يكون بديهياً واليقين بالمحسوس ليس دائماً  
 كما صرح به شيخ في برهان الشفاوقد سبق نقل كلامه فيما مر فلو كان الانسانية الانسان سبب لوقع الشك في قولنا

كل انسان انسان وانما عند الشك في وجود الموثر فتأمل قولي له فيكون الانسان مثلاً آد قال الصانع الشيرازي  
المعاصر للمحقق الدواني هذا غير مسلم اذ غاية ما يلزم من كون المعلوم مسلوماً عن نفسه ان يصدق ليس المعلوم  
انساناً الا ان يصدق ليس الانسان انساناً و اجاب عنه المحقق الدواني بانه اذا لم يكن الانسان موجوداً لم يصدق  
الانسان انسان اذ صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس الانسان انساناً واختصر  
عليه معاصره بان الانسان اذا لم يكن موجوداً كان محذوراً ولا شيئاً فلا يكون الانسان انساناً ولا تكرر في المعاشاة  
حتى يكون بعضها حال لعدم انسانا وبعض آخر ليس انساناً فلا كان محذوراً ولا شيئاً يصدق طلب الامور  
الشبوتية عن الانسان بناءً على انتفاء الموضوع فمشار الاستتبابه توهم تحوّل الانسان للانسان الواحد وم  
جواز صحة جعله عنواناً له ولعل الحق ما قال المحقق رحمه ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع ولا اعتباره  
ولا يقتضي ان يكون الموضوع فيها مصداقاً للعنوان وفرداً له في الواقع بل يصدق بانتفاء ذلك المصدق وكيف  
يتوهم ما قل انه اذا لم يكن الموضوع المعقب في القضية موجوداً لم يصدق السالبة التي موضوعها معدوم مثلاً اذا  
فرضنا انتفاء وجوب فلان ان يصدق ليس كتاباً او يصدق تب كتاباً او يصدق شي منها والثاني محال  
لاستلزامه كون تب موجوداً مع انه قد فرض معدوماً ههنا وكذا الثالث لاستلزامه ارتقاع التقيين في تحليل الوجود  
وذلك مما لا يشتبه على احد ونشار استتبابه توهمه ان صدق السالبة يقتضي ان يكون العنوان صادقا على  
فرده وذلك وهم فافهم قوله او في القصات المهمة الوجودية قال في الحاشية ولم يذكر بعينها الكلام المذكور  
في الاحتمال الثاني لانه موقوف على ملاحظة الاقصاف بالاستقلال وقاد سبق انه بهذا الاعتبار راداً عن قوله لا  
في مطلق يجعل عند الفرقين ولم يذكر في الوجود ما يذكره ههنا من كونه امر اعتبارياً لان في اعتبارية الشيء فاعلم ان فهم  
من ذهب الى ان الوجود الحقيقي قائم بالموجود قايماً بالانضمام والوجود المدعى ما راد من انه اعتبارية انتم انتم من  
القصات المهمة بالوجود امر اعتبارياً مبني على ان معنى الالاتومات الغير مستقل بالمفهومية الموجه وفي ذهني من لفظ  
الذين اشر لجعل عند اصحاب يجعل المؤلف كما سبق من الشارح وقد سبق من ان اشر لجعل عند فهم والاقصاف  
الواقعي بين المهمة والوجود مع قطع النظر عن اعتبار الذين وملاحظة فقول وقد سبق انه بهذا الاعتبار آه ان ارد  
به ان مفهوم الاقصاف من حيث انه مهينة من المهيئات سابقاً عن درجة الاعتبار بمعنى انه لا يتعلق به ايجل احد  
عند الفرقين فلا يخفى سخافة افعال الاقصاف على هذا التقدير حال المهيئات الاخرى بالانضمام انما هي من اصحاب  
اجعل البسيط نفس مهينة مجعولة كالمهيئات الاخرى عند اصحاب جعل المهيئات ليس نفس الاقصاف ادنى من اجل انما

المجبول الله افعه بالوجود كما في سائر المهيئات عند عدم ان اراد ان مفهوم الانصاف لا من حيث انه رابطة ليس متعلق  
 بجعل المؤلف بمار على اذ عيهم ان متعلق الجعل المؤلف هو الانصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل فلا يخفى في حقيقة  
 مما سبق من ان متعلق الجعل المؤلف لا يبيح ان يكون معنى غير مستقل بالمفهومية موجودا في خصوص لحاظ الذين و  
 واحد بارود ومع ذلك لا وجه لستوطه عن درجة الاعتبار في مطلق الجعل عند الفريقين فتأمل ولا تغفل في الجواب  
 ان التاثير قال في الحاشية بمار على الجعل لم يبيح واما التاثير فبما الجعل المؤلف فيقولون ان بالقضية الجعل  
 هو ان يكون المجبول امر عيني دون المجبول اليه ما يتعلق به الجعل اعني الانصاف ونهاها اختيار شق ثالث انتهت  
 انتهى فاعلم ان الجواب الذي ذكره بمار على الجعل لم يبيح في غاية الوهن والسفاهة فانا سلمنا ان التاثير في نفس  
 الهيئته لكن نفس الهيئته مصداق لمجملها على نفسها وحمل ذاتياتها عليها فكما يلزم من عدم المؤثر وعدم التاثير لم يبيح  
 نفس الانسان كما يلزم منه عدم كون الانسان انسانا او الا يصدق حين عدم المؤثر وعدم التاثير المستلزم للهيئته  
 نفس الانسان القضية القائمة الانسان انسان هو بوجاهة قطعا ضرورة ان صدق الموجبة يستدعي تقرر الموضوع ووجوده  
 ولما لم من عدم المؤثر وعدم التاثير عدم كون الانسان انسانا فالزم من وجود المؤثر والتاثير كون الانسان انسانا  
 ايضا فالحق في الجواب ان سلب شئ عن نفسه انما يستحيل اذا كان شئ موجودا واما حين عدمه فالموجبات بامثلة  
 كما ذكره والسوال بربها صادقة فمنه عدم المؤثر وعدم التاثير يكون الانسان معارفا فيكون مساويا عن نفسه يكون  
 المساوية القائمة الانسان ليس بالسان صادقة فاذا وجد بايجاد الجعل سائر انسانا فاشرا بجعل هو نفس الانسان  
 الذي هو مصداق القضية القائمة الانسان انسان ولا يلزم المجعولة الذاتية المستحيلة فان المستحيل هو ان  
 يكون الشئ نفسه او ذاتيا من ذاتياته بعد تقرر ذلك الشئ ولا يستحيل ان يتعلق بجعل شئ انتقصر الذي هو مصداق  
 ثبوت الشئ لنفسه وثبوت ذاتياته فاشرا بجعل بالذات هي نفس الهيئته لا كونها هيئته ولا كونها موجودة وما يلزم من كون  
 الهيئته مجعولة وهو ان يكون كون الهيئته هيئته مجعولة بعين جعل مصداقه الذي هو نفس الهيئته غير مستحيل وما ذكره  
 من الجواب من قبل القائلين بالجعل المؤلف باختيار الشق الثالث فحاصله ان اثر الجعل في الانسان مثلاً  
 هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات الانسان وحده ولا وجوده بل القواف هيئته بالوجود وهو  
 ان كان امر اعتباريا اعتباريا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب استنادها الى سبب وراعا اعتبار العقل  
 ايما هو نفس سبب الهيئته فيجب ان يكون المجبول وهي نفس الهيئته امر عيني وان لم يكن المجبول اليه اعني الوجود  
 والانصاف امر عيني وهذا اقتدار صاحب الافق المبين حيث قال واما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت

امر اعتبارها كغيرها من الاعتبارات الحقيقية الواقعية في نفس الامر فيجب استنادها الى علته وراي اعتبار العقل هي  
 نفس جاعل المهيبة وتقسيم فيها مفسوخ غير عاد لم يكن عرفناك من قبل ان الموصوفية المرتبة على جعل هي اداة  
 ارتباط المهيبة والوجود وتتمثل ان لا يتحققا الى جاعلها بالقصد اذ امرت لمخولة بما هي رابط بينهما فان اعتبرتها بما هي  
 مفهوم لم يكن آلة للارتباط بل كانت امر معقولا بنفسه مباني الذات لها في العقل واذن شاكلتها شاكلته جلالة  
 الهيئات من جهة الاستناد الى جاعل جعل نفسها انتهى وقد عرفت فيما سبق ان النزاع بين اصحاب الجعل البسيط  
 واصحاب الجعل المؤلف مبني على اختلاف فهم في امر الوجود فان كان الوجود عبارة عن شئ مهيبة ذات ولم يكن الوجود  
 عارضا للمهيبة في نفس الامر ولم يكن بين المهيبة والوجود خلط في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذين واعتباره  
 وانما في نفس الامر نفس المهيبة يكون معنى جعل المهيبة موجودة جعل مصداق الوجود الذي هو نفس المهيبة فتعين القول  
 بالجعل البسيط وان كان الوجود زائدا على المهيبة عارضا لها في نفس الامر كان بين المهيبة والوجود ارتباط في نفس الامر  
 ولم يكن مصداق الوجودية نفس المهيبة بل التسايف المهيبة بالوجود وعروض الوجود لها في نفس الامر فيكون معنى  
 جعل المهيبة موجودة جعلها معروضة للوجود منصفة به ويكون اثر الجعل خلط المهيبة بالوجود في نفس الامر فتعين القول  
 بالجعل المركب وبالحكمة اثر الجعل على تقدير القول بالجعل المركب الخلط الواقعي الذي بين المهيبة والوجود الذي هو  
 زائد عليها عارض لها ونفس المهيبة والوجود العارض لها تابعا للخلط الواقعي وهذا ان عمن الجاعل بالعرض و  
 ليس ضمنه انشراح الوجود عن المهيبة اثر فاداه الجاعل عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف اذ لا يكون ناشرا  
 انشراح الوجود نفس المهيبة بل امر زائد عليها فلا يمكنهم القول بالجعل المؤلف لان نسخة انشراح الوجود وعن المهيبة  
 مفهوم ذهني لا يصح ان يكون بما هو حاصل في الذين اثر فاداه الجاعل في الواقع الا معنى ان مصداقا ومشار  
 انشراحها اثر فاداه هي نفس المهيبة بل امر زائد عليها فيكون اثر فاداه الجاعل عند المشائية ايضا نفس المهيبة وهذا هو  
 القول بالجعل البسيط وبهذا ظهر ان قوله في الحاشية ان ما يقتضيه الجعل اه سخي فبلا ان ما يقتضيه الجعل على  
 تقدير القول بالجعل المؤلف هو كون المجعول والمجول اليه كالا سياتي تحقيق في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة  
 الذين واعتباره لا ما زعم الشارح من ان الجعل المؤلف لا يقتضيه كون المجعول اليه امرا عينيا والقول بان الجعل  
 المؤلف لا يقتضيه كون متعلق بجعل اعني الانصاف امرا عينيا مبني على توهم ان متعلق الجعل عندهم انما هي النسبة  
 بين المجعول والمجول اليه على انها مرة لخلوطية احدهما بالآخر مع انك قد عرفت ان المعنى الغير مستقل الموجود في  
 نفسه ومن ملاحظة الذين لا يمكن ان يكون اثر الجعل عندهم بل اثر الجعل هو الانصاف الواقعي بين المهيبة و

والوجود مع قطع النظر عن الشعور الذين وملاحظته ثم على ما ذكر في الحاشية لا يكون هذا جوابا باغنيا شيق ثالث بل هو الجواب  
 التام راجع الى اختيار الشق الاول فافهم في ذلك وخرقة سيكون الغاية آه علم ان بعض الاقدمين كانوا قد فلسدوا  
 اشياء لا يتكرونها الفاعل كمنهم يزعمون ان المواتية الحادثة في عالم الطبيعة كانت لا غاية بل لضرورة المادة واستدلوا  
 عليه بوجوه منها ان الطبيعة كيف لتعمل لغرض مع انه ليس لها روية ومنها ان القشوريات الزوايد والموت ليست مقصودا  
 للطبيعة بل انها هي لضرورة المادة كما لمطر فانا نعلم ان كانت لضرورة المادة فان الشمس اذا تجرت فحصل النجم الى  
 النجم البارز فلما برز صار ماء اقل فتمتلل ضرورة فالتفوق ان يقع في مصالح فيطن ان المطر مقصود لتلك المصلحة وليس  
 كذلك بل انها لضرورة المادة ومنها ان كان فعل الطبيعة لغرض فذلك الغرض اما لغرض آخر فيلزم لم تستد اولاً  
 فقد جعل الطبيعة شيئاً لا غاية فيجوز ذلك في كل الافعال ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة كالحرق  
 فانها تحلل الشئ وتعتد الملح ويسور وجه القصار وتبيض وجه الثوب واجيب عن الاول بانه ليس اذا عدت الطبيعة  
 الروية وجب ان يكون الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل يميز فعلا عن  
 فعل وبعبارة اخرى ثم يكون لكل واحد من تلك الافعال غاية مخصوصة ويكون تادى ذلك الفعل اليها لا لا سبب  
 آخر حتى لو قدر عدم اختلاف الدواعي كان فعل واحد عن النفس من غير روية وذلك لانه لا ريب ان للصناعات  
 غايات والصناعة اذا صارت ملكة لم يحتاج في استكمالها الى الروية بل الروية تصير مائعة عن ذلك مثل ان الكاتب  
 الماهر لا يفكر في حرف خروف يبتلى في صناعته والقوة النفسانية اذا حركت عضواً طارها فاما تحرك بواسطة تحريك الوتر  
 مع انه لا شعور لها بذلك وعن الثاني بان الضاد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالها تارة لحصول زيادات خارجة  
 عن المجري الطبيعي وليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تكون واصلة اليها والموت والذبول كل ذلك مقصود  
 الطبيعة عن البوارغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهي الحرارة والآخر بالعرض  
 وهي الطبيعة وكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام والطبيعة التي في البدن  
 غايتها حفظ البدن ما لم يكن بادوا به او ادا ولكن كل ثمان من المدد فانه يقع من المدد الاول اقل كما علم في علم النفس  
 فيكون نقصان ذلك الامداد سبباً بالعرض لنظام الذبول وتحليل سبباً بالذات ففعل كل منهما متوجه الى غاية و  
 لم نقل ان كل حال طبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة بل نقول ان كل طبيعة فانها يفعل فعلها لغاية لها واما فعل  
 غير فقد لا يكون لغاية لها والموت وان لم تكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد مثلاً فهو غاية بالقياس الى نظام  
 اكل واما الزوائد فهي كانت لغاية فان المادة اذا فعلت حركت الطبيعة فعلها الى الصورة التي تستحقها واولاً

فيكون فعل الطبيعة فيها غاية واما قالوا في لفظ غير مسلم بل اسبب قربة الشمس ويجري وهو سبب آتبي لنظام العالم  
 وله غايات اكثرية في الطبيعة وعن الثالث انه لا يلزم ان يكون بكل غاية غاية بل تكون الغاية الحقيقية مقصودة  
 لذاتها سائر الاستعداد يقصد بها ولا يلزم ان يقال لما هو المقصود به انه لم يقصد به ذلك الا يقال لم يلزم ان يكون  
 والصحة ولم يهربت عن الشر والالم وعن الرابع بان القوة المبرقة لها غاية واحدة هي اعادة المحترق الى مثلكه  
 جوهره واما المعتقد من اللازم الحار جبهة والتوالج الفه وية فان الوجود الى تلك الغاية في بعض الجوهر بواسطة  
 اعمل في بعضها بواسطة القوة والغاية الذاتية واحدة قال الشاعر في الجارية اعمل الكارم الغاية هي على الارض  
 الفاعل لوجود العالم كله هو الواجب تعالى الموصوف بالخالقية التامة فلا يكون لفعله غاية فهو من فانها تامة لانها  
 وهي كالمية سبحانه وان كان فعله لا يتجلى عن الفوائد والمصالح الكثيرة التي مرجعها الى نظام العالم ونظامها  
 عند المؤمنين انتهت انت تعلم ان احسان عليهم اشال فهم لا يتم قد صرحوا في الاوراسكانة في عالم الطبيعة انما هي ضرورة المادة فقط وليس لها  
 غاية ملاءمة ان يكون تلك المواقف لخصائصة وعائدة فعل كلهم على هو المتعارفة الحقيقية بين الذين في حال لا تخفى قول فان غواها العادة  
 الغاية كما يعلم ان لا بد من ان تكون العلة مقتضية لحدوث المعلول او لو كانت تبني المعلول الى علة اخرى فانه قد يكون السبب  
 رجحان ذلك غاية الايجاد كما قد تكون نفس كمال في الواجب سبحانه لانه تام في العلية والحيث في الغاية التي هي غاية من الله وان يكون  
 في الغاية كما يجوز ان لا يكون فعله غاية غير الله لا سبب بل بانها ان سبب الله بانها غاية الله لا غاية غيره فانه لا يمكن ان يكون  
 لفعله غاية غير الله لا يمكن ان يمتد وجوده بالية سبحانه وعلى تقدير استمراره في الكمال في غاية وعينه بعد ذلك الغاية  
 وبهذا انتهى انتهى الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية للجميع كما انها فاعلة له وهذا يظهر ان القول بان ليس لفعله  
 غرض في غاية وان فعله تعالى ليس يجعل بها المرامت نفى التعليل بما هو غير ذاته ضرورة ان الواجب تعالى لا يجب  
 ان يكون تاما في الغاية ولا يلزم منه نفى الغاية والغرض عن فعله تعالى مطا قبل سله تعالى بنظام الجبرمارة  
 غاية وغرض في الابد والابد ولا يتوهم ان العلة الغائية هي ما يقتضي فاعلية الفاعل في سبب ان يكون غير ذات  
 الفاعل اذ المرام بالاقتران المعنى الاعم اعني مطلق عدم الانكسار لا معناه المتبادر وانما حاصل ان الفاعل لا يجب  
 ان يكون غير ذات الفاعل اذ المرام بالاقتران المعنى الاعم اعني مطلق عدم الانكسار لا معناه المتبادر وانما حاصل  
 ان الفاعل لا يجب ان يكون غير الغاية بل الفاعل والغاية قد يكون واحد اقله او يشي الغاية عن فعله تعالى  
 هو ما يكون غير نفس ذاته وقد نفس اشج في التعليق فانه على هذا المعنى حيث قال وتوان انسانا عرف الكمال الذي  
 هو الواجب لوجود الذات ثم كان نظم الامور التي هي على مشاركتي تكون الامور على غاية النظام فكان غرضه

بالحقيقة ادب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو الوجود الغايه والغرض  
 انتهى قولي له والحق ان الاستيعاب اراه ههنا ثلث تدابير الاول تدبير من قال ان وجود العالم انها هو  
 بالاتفاق وقد عرفت حاله والبطاوة الثاني تدبير من انكر ان يكون للنجت والاتفاق معنى وزعم ان السبب لا يمكن  
 ان يكون تاديبه الى السبب به ساديا واقلية ذلك ان السبب بها ان يكون من شأنه ان يتبادى الى سببه  
 اولاً يكون على الاول كان واجب التاديب اليه فيكون حصوله الى حصول منه وانما اتوا المعلول ينتج خلفه عن  
 علمته التامة فلا يكون ذلك التاديب اتفاقاً وعلم الثاني هو منع التاديب اليه فلا يكون التاديب اتفاقاً اليه بل  
 شأن الاتفاق ان يكون مكان التاديب اليه وقد حكى الشيخ في طبيقات الشفا عنهم حجة تقرير باننا اذا وجدنا للموجود  
 اسباباً معلومة متعينة ان نتركها ونطلبها لعلنا نجد سبباً من النجته فان من حفر بئر وعشر على كثر حزم ابل الشاؤ  
 ان البئر السعيد لحقه وان انزل في بئر حتى انكسر جزوا بان البئر الشقي لحقه وليس كذلك فان كل من يحضر  
 الذين يجده ومن يميل على زلزل في شفيق بلقيع يميله ذلك في البير ويقولون لما خرج فلان الى السوق ليفقه في  
 وكانه راي غيرهما فلفه بحقه اتفاقا وليس كذلك فان كل من توجه الى مكان وفيه غريمه وله حسن بصر فانه يراه و  
 ليس فاعل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وبها ان لا يكون الخروج الى السوق سبباً  
 حقيقياً للظفر بالقرص لاننا نقول يجوز ان يكون الفعل واحداً في ايات شتى بل اكثر الافعال لك لكن يوصف ان  
 يجعل الفعل لذلك الفعل احدي تلك الغايات غاية فيحصل اكثر غرضه لاني نفس الامر انه يصير ان يجعل  
 غاية ليس لو كان هذا الانسان شاء اتمام الغير هناك كان وصوله اليه غاية له ولبنى الاتفاق ان يجيبوا عن  
 الاول فيقولون ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة اما البسيطة فمعلولاتها معها وانما الاكثار منها من قيد  
 زائد فيكون العلته ذلك المجموع فتكون العلته مركبة لا بسيطة وانما مركبة فان كان اجتماع اجزائها وانما كان حصول معلولها  
 وانما وان كان اكثرها كان حصوله اكثرها وكذا القول في التاديب والاقل فاختلاف احوال المعلولات في الوجود و  
 الاكثرية والتاديب والاقلية لا اختلاف احوال اجتماع اجزاء العلته في ذلك اذا عرفت هذا فنقول انه وان كان كلامنا لا يمتد  
 في تحقق العلته جزاً من العلته في الظاهر لكنه ربما كان الجزر المحصل الوجودي شيئاً واحداً فيصير ذلك الاثر لا محالة وانما  
 سائر الامور المشتهرة فهي عادة الى زوال المانع وتحقيق الشرط وحصول القابل ثم ان كان انضمام سائر القيد  
 مع حصول تلك الغايات وانما قيل ان صدور المعلول من العلته وان كان الانضمام اكثرها جعل ذلك  
 الصادر اكثرها في التاديب والاقل فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول وانما الوجود وان كان

ممكن لا بد من استنادها الى الواجب فيدوم بدوام الواجب فيدوم العلول لدوامه فتقول معصومات اسباب  
 متخلقة بالحركة الدورية والتمالات الكوكبية فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والاقتراق بسبب اختلافها كما  
 في سائر الحوادث وما يتجوز المذكورة فخواصها ان الغاية قد يرادها ما ينتهي اليه الشيء كيف كان وقد يرادها ما يكون  
 مقصودا فالا سباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول وليست بقايات بالمعنى الثاني والقول بان الغاية  
 لا نصيب غايتها بالوضع غير مسلم الا ترى ان الوضع يجعل يجعل بعينها اكثر ياوبعضها قليلا فاذا كان اختلاف  
 يجعل مما يختلف بحكم الاقلية والاكثريه فيجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا وغير اتفاقيا المذهب الثالث  
 ان من الاشياء ما لا يكون متوقفا ومتوقفا بالقياس الى شيء لكونه غير واجب الحصول معه وان كان واجب  
 الحصول بالقياس الى اسيانه فيقال له بالقياس الى ذلك الشيء انه كان بالبحث والاتفاق وتقصيده ان كل  
 مسبب لا بد له من سبب فاما ان يكون حصوله من سببه وانما او كثيرا او على التساوي او على الاقل فان كان  
 على الوجهين الاولين فهو ليس باتفاقيا اما الذي يظهر واما الاكثري فهو الذي يتوقف استكمال سببه على امر  
 فحينئذ تختلف تلك الامور تختلف حصول العلول وعند حصول العلول لا تتلغى خلف العلول من علته  
 وفيما لا اكثر في اليف وانهم مع وجود تلك الامور اسبب الذي لا يتبادى الى السبب لادائها ولا اكثر ياوبسبب  
 الاتفاقيا فان من الامور ما يكون على التساوي كقعوده وقياضه ومنها ما يكون اتفاقيا كجود سبعة ايام  
 للانسان وبها قد يكونان باعتبار اوجيب فان انسانا لو احاط بكل شيء لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء غائبا موجودا  
 بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق انما تكون بالاتفاق بالقياس الى من لا يعلم سببها  
 واما بالقياس الى من يعلم سببها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا كما اذا اعتبر الانسان على كنهه فانه بالقياس  
 الى الاسباب التي ساقط العاثر الى اكثر من الاتفاق واما بالقياس الى علم الله تعالى عز وجل والاسباب المكتشفة  
 ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان البحث والاتفاق انما يربطان الى ما كان من شأنه ان يكون سببا موديا  
 اليه ولكن لا يكون دائما ولا كثيرا واما لا يكون موديا اليه لم يقل في سبب اتفاق مثل قعوده عن كسوف الشمس  
 فلا يقال قعوده عن سبب اتفاق كسوف الشمس فانهم في له انها كانت بالبحث والاتفاق اعلم ان الاتفاق  
 انهم من البحث كما نهم لا يقولون بالبحث الا لما يودى الى شيء يعتد به ويكون سببه من قوى اختصار لظننه واما ما  
 طبيعي كالعدو الذي يشق يجعل نصقه في السجدة والصفحة في الكنيف فذلك لا يسمى بمقابل كما نهم من تلقا نفسه واما  
 ما كان مدونة من معصومات اسباب طبيعية واردة فاما ليس فينا بالقياس الى اسبب الارادة واما بالقياس

الى السبب الطبيعي فلما والفرق بين رداثة النجس وسور التدبير ان رداثة النجس هو ان يكون السبب في اكثر الامور  
غير مودى غاية ندومته ولكن في حق صاحبه يودى الى ذلك وسور التدبير هو ان يكون السبب في اكثر الامور مودى الى  
غاية ندومته واشي الميمون هو الذي قد تكر حصول اسباب متعددة عند حصوله اشئ المشتم هو الذي تكر حصول اسباب  
مشقية عند حصوله فيمنع من حصول الاول عودا اعتيد تكرره من الخيرو من حصول الثاني عودا اعتيد من الشر  
فظهر الفرق بين النجس والاتفاق ورداثة النجس وسور التدبير والميمون والمشموم فكل له دهي ما يتوقف عليه  
الشرع على وجه البصيرة الكاملة اعلم انهم قالوا المقدمة ما يتوقف عليه الشرع في العلم وفسروها بمعرفته هذه  
او سمي التقديم بموضوعة وغايته ما اور عليه بان قف الشرع على هذه الامور مما يمكن تصور العلم بوجبه و  
التقديم بقا مدة ما واجب بان المراد بتوقف الشرع على هذه الامور توقف الشرع على وجه البصيرة الكاملة  
واور عليه العلامة التفاضل في بان تقييد الشرع بالبصيرة الكاملة غير مفيد لان مراتب البصيرة غير مضبوطة ولما في  
غير محصور في الامور الثلاثة فلما يكون شئ منها ما يمنع الشرع بدونه على وجه البصيرة الكاملة ولا يجد عيلا بل المقدار الواجب  
انما هو المقصور بوجها والتقديم بقا مدة ما واجب عنه السيد المحقق قد بان ليس المقصود حصر المقدمة في الامور  
المذكورة ولا حصر البصيرة في مرتبة مفيدة حتى يرو عليهم ما اوروا ولا يبرهان لهم على انحصار المقدمة في الامور الثلاثة او  
الاربعة فمن اطلع على خامس يوجب مرتبة من مراتب البصيرة فله ان يعده من المقدمات ولذا ذكر البعض في المقدمة  
الروس اثمانية بل المقصود من تعريف المقدمة وحصرها في الامور الثلاثة او الاربعة وبيان كون تلك الامور موجهة  
للبصيرة توجيه ما ذكر في اوائل كتب المنطق من الامور الثلاثة او الاربعة وعنون بالمقدمة وخرج ذلك ان الامور  
الثلاثة او الاربعة المذكورة لما كانت موجهة لبصيرة كل واحد منها المرتبة لا تحصل الابهة  
كان اشروع على وجه البصيرة موقفا عليها فلذا ذكر تلك الامور في اوائل الكتب و  
الحاصل ان المور ومنهم ما ذكره في بيان توقف على الامور الثلاثة والاربعة حصر  
المقدمة فيها ومن تفسير يفهم ما يتوقف عليه الشرع في العلم على وجه البصيرة  
ان البصيرة امر لا يحصل الا بتلك الاشياء بحيث لو لاها لا متنع حصولها مع ان سعة  
التوقف على وجه البصيرة عليها ان يتوقف عليها في الجملة بان يكون الحد من حدودها وتلك الامور تلك وليس متفقهم  
بما ذكره من الوجوه يحصل توجيه ايراد تلك الامور في اوائل الكتب فان وجد خامس فلك ان تفهم اليها وهذا  
ما قال بعض الاعلام انه ان الضبط غير واجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد البصيرة على جعل المقدمة على

هذا الحد ومن قصد البصيرة على حد آخر جعل المقدمة على ذلك الحد ولذا حد زودا ونقيض فافهم قولي لك اعني تصور العلم  
 بوجه ما آه لا بد للشايع في علم لما ان تصوره لوجها والا كان طالبا للمجهول المطلق وهو محال وان لم يصدق بغاية  
 مرتبة عليه سوار كان ذلك التصديق جائزا وغير جائز مطابقا وغير مطابق فان المراد الشرح على وجه البصيرة  
 فلا بد من تصوره برسمه لان من تصوره بهذا الوجه فقد وقف على مسائله اجمالا بحيث انه يعلم منه خاصته وعلم ان كل  
 مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة فيقدر اذا اوردته عليه مسألة ان يعلم انها منه قدرة ثالثة وان لم يصدق  
 بموضوعه وغايته اما الاول فان تمايز العلوم انما هو تمايز الموضوعات فلو لم يعلم موضوع العلم لا يتميز العلم بالموضوع  
 عنده من حيثها تميز ولا يكون البصيرة في طلبه اما الثاني فلانه لو لم يعلم الغاية المقصودة من العلم يكون سعيه في طلبه  
 عبثا والحد فيه لغوا وهذا يظهر في كلام الشارح من المسألة فافهم قولي لك واما مقدمة الكتاب آه قال العلامة  
 المتفاني في المطول يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه سائر كسرها هذه موضوعه وغايته ومقدمة الكتاب  
 لطائف من الكلام قدمت امام المقصود لارتباطها به وانترفاع بها فيه سوار توقف عليها ام لا اعدم فريقي البعض  
 بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم امر ان احتاجوا في انقصي عنها الى الكلف اهدى بيان توقفها في  
 في مسائل العلم على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني لما ذكر في بعض الكتب من ان المقدمة في بيان مد العلم والعرض  
 منه وموضوعه زعمنا منهم ان هذا عين المقدمة في الكلام ولعل الفرق بيننا ان مقدمته الكتاب لما تقدمت من الكلام  
 المعنى قدم امام المقصود فلا يصدق تعريف مقدمته الكتاب على ما لم يقدم وان جعل الارتباط بالانتفاع وتقدمته  
 العلم معان مخصوصة نعم يجوز احتمال مقدمته الكتاب على مقدمته العلم ووجه اندفاع الاشكاليين بالفرق انما هو  
 ان المقدمة المذكورة مقدمته الكتاب ولا يجب ان يكون مدلولها موقوف عليها للشرع بل يجوز الاخيرة بافادته الايراد  
 الاول والنظر في بيان المعاني والمفردات الالفاظ فاندفع الثاني واما الشكاف الذي احتاج اليه في انقصي  
 عن الاشكاليين فهو انهم قالوا في دفع الايراد الاول ان المراد الشروع على وجه البصيرة في ان الشارح في البصيرة  
 يحصل ما يزيد ما ذكر في ادخل الكتب وبالنقص منه فلا يصدق على الامور المذكورة انه يتوقف عليها الشرع على وجه  
 البصيرة عليها الا ان يقال المراد توقف الشروع على نوع بحيث يحصل في ضمن اى فرد كان المراد توقفه على  
 حدود البصيرة ولا ريب ان احد الحاصل بالاربعة مثلا لا يحصل بغيرها من الثلاثة او الاثنين او الواحد وفي دفع  
 الايراد الثاني ان في تجريدية والمعنى ان هذه مقدمته تجرود عنها هذه الثلاثة ويتطلب منها اولى والصفات اى وصف  
 المقدمة في كذا فلا يلزم طرفه الشئ نفسه واعتراض عليه السيرة المحقق في عواشيه فوجه منها ان اختراع مقابلة

الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه من كلامهم ولا هو مغفون من اطلاق اقسام واحاب عنه الفاضل البيهقي بان في  
الفائق نصه في ذلك حيث قال المقدمة هي الجماعة التي تقدم الجيوش من قدم بجيشه تقدم وقد استعيرت لاول كل  
شيء فقبل مقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام وفيه انه لا يلزم من اطلاق المقدمة على ما ذكر ان يكون  
المقدمة موضوعا لمعنيين كما زعم العلامة التفتازاني نعم يفهم من كلامهم اطلاق المقدمة على اثنين بالكلية و  
اثنين بالفتح فالحق ما قال بعض الاعلام ان القوم ما ذكروا الا معنى واحدا هو الذي سماه مقدمة العلم وهي الادراكات  
ثم توسعوا واطلقوا على مداركها فاعادوا اليها ما يتوقف عليها الشرع ثم لما ارادوا الافادة وكان لا يمكن الا بالالفاظ  
الدالة عليها توسعوا واطلقوا على ما يدل على تلك المدارك لا انها اليها ما يتوقف عليها الشرع عند القاعدة وقدموا  
تلك الالفاظ ومعانيها على الالفاظ الدالة على المقاصد او المعاني المدلولة لها وعلى هذا صرح الفريفي فانهم ارادوا  
ان الالفاظ الدالة عليها او المعاني المدلولة لها في تلك المعاني او الادراكات وهذا القدر من الاطلاق مسلم واما  
ان المقدمة عندهم غير معين ما يتوقف عليه الشرع مطلقا وعلى وجه البصيرة فلا يتوقف عليه ادراك مدلولاتها ولا على  
ادراكاتها كما يوضح عنه كلام العلامة التفتازاني في شرح الشبهة فليس في كلام القوم الاشارة ولا صراحة فالامر  
الاول الموجب للاختراع مقدمة الكتاب قد وانا الامر الاخر فاجابه ان المراد ما يتوقف عليه الشرع على وجه البصيرة  
وما قال ان الامر البصيرة غير مضبوط فقد عرفت جوابه من انه لا يحسب الضبط بل الامر فيه محول الى قصد المصنفين  
منها ان ما لا ارتباط بالمقاصد ونفع فيها يجب تقديم عليها اذا توقف عليها الشرع في المسائل اذ اقام بصيرة في  
الشرع وجروا الارتباط والنفع انما يستدعي كونه مذكورا مع المقاصد لا تقديم عليها وان اعتبر المتوقف او البصيرة  
يرجع مقدمة الكتاب الى مقدمة العلم ومنها انه جعل الامور الثلاثة في المطول مقدمة العلم وصرح في شرح الرسالة  
الشبهة بانها ليست مقدمة العلم بل هي مقدمة الكتاب ونفى توقف الشرع في العلم على هذه الامور في الاثبات  
خلفه الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في قولهم المقدمة في هذا العلم وغاية موضوعه كما يحتاج اليه من اثبت  
مقدمة العلم فقط واجاب عنه المحقق الدواني بان مقدمة العلم عبارة عن ادراك المبدء بالفتح ومقدمة الكتاب  
عبارة عن المبدء بالكلية والعلامة التفتازاني انما نفى توقف الشرع على هذه الامور من حيث انها مبادئ بالكلية  
وذكرها مقدمة العلم انما هي من جهة انها ادراكات لمبادئها واصحابه جعل في شرح الرسالة بيان الامور الثلاثة  
مقدمة الكتاب لا ادراكاتها وجعل في المطول ادراك مبادئها مقدمة العلم وانت تعلم ان مقدمة العلم لو ثبت عند  
العلامة التفتازاني كما يظهر من كلامه في المطول فلا بد وان يكون معانرا بالذات لمقدمة الكتاب لا تفسير مقدمة

العلم في المطلق بما يتوقف عليه الشروع في العلم واخذ التوقف بالمعنى الحقيقي كما يظهر من عبارة المطلق وعن ايراد  
 في شرح الرسالة على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع أو لو كان المتوقف عنده معنى آخر سوى ما هو المشهور  
 فلما وجه للمايراد عليه كما لا يخفى وفسر مقدمة الكتاب بطائفة من الكلام وجعلها عبارة عن الامور المذكورة ولحق توقف  
 الشروع عليها وايضا عبارة المطلق وهي قوله الثاني ما وقع الى قوله رعايهم ان هذا هي المقدمة آه يدل نسجها على  
 ان مقدمة الكتاب غير شئ سها من المقدمة العلم فلا معنى للفرق بينهما بالمبين والمبين على رايه ان يلزم ان  
 يكون ما بينه مقدمة الكتاب موقوفاً عليه للشروع وليس كذلك وبالجملة مقدمة الكتاب عنده امر آخر وليس مقدمة العلم  
 عبارة عن مابينها وهذا ما قال بعض اللامعة ان الفرق بين المتقدمين بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني غير صحيح  
 فانه يلزم منه ان يكون مابينات مقدمة الكتاب بما يتوقف عليه الشروع مطلقاً او على وجه البصيرة والذي يجمع  
 العلامة النقتاداني على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات محالاً يصح توقف الشروع المعبر في مقدمته العلم  
 عليه فلما بان ان يكون مقدمة الكتاب عنده امراً لا يكون المبين به بما يتوقف عليه الشروع فالفرق يكون اذ كان المبين  
 مقدمة العلم والمبين مقدمة الكتاب غير مرضي له ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتوقف ليس هو التوقف  
 الحقيقي بل المراد به الامر لمصح لدول الفاروق وهو صحيح قطعاً واجاب السيد المحقق قد عن الايراد الثاني بان الكتاب  
 ما يذكر فيه من المقدمة ان كان عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة فلا إشكال في قولهم المقدمة في هذا  
 العلم والقرن منه وموضوعه لان معناه كون العبارات في بيان المعاني المذكورة وكذا في قولهم الكتاب النظام في العلم  
 كذا او اوبه كذا وفضوله في كذا وكذا المقدمة الكتاب التي هي خبر منه عبارة عن الالفاظ وانما استعملت تلك الالفاظ لتعظيم  
 والتسبيبة بالمقدمة من حيث انها في بيان ما هو مقدمته العلم واطلاقه على هذه الالفاظ لا يحتاج الى الاصطلاح وان كان  
 عبارة عن المعنى من حيث انها دلالة لتلك الالفاظ فقد يوجب قولهم المقدمة في كذا بان مفهوم المقدمة ما يتوقف عليه الشروع  
 في العلم على البصيرة وهذا مفهوم كلي متخفف فيا ذكر من الامور الثلاثة او الاربعة او انهم اليه مباحث الالفاظ وكما قيل  
 في الكلي متخفف في هذا الخبرية ولا يخفى في كونه تكافؤاً وقد يوجب بان مقدمته العلم هي نفسه بوجهه بوجهه والتمساق بموضوعه غاية  
 وليس المذكور في المقدمة هذه الالفاظ بل معان يتوصل بها اليها فكانه قيل هذه المعاني في تفصيل هذه الالفاظ  
 فقولهم هي محتتملة لما يختمه الكتاب آه احتمالات الكتاب متخففة في ثلاثة الفاظ فقط والمعاني فقط والمكسب متب  
 واحتمال النقوش متفردة او غير متفردة ساقط عن الاعتبار اذ لا يتفق في كل المصنفين بالنقوش اسما فتنبه يكون الكتاب  
 عبارة عن الالفاظ المخصوصة من حيث دلالتها على المعاني المختصة اذا كان من مفسفة جميع الالفاظ المتفردة والكتاب

البليغة من دون نظر الى المعاني الا بالعرض وقد يكون عبارة عن معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ الخاصة  
 اذا كان غرض معتقده مقصودا على تدوين المعاني فيكون النظر بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وقد يكون  
 مركبا منها اذا كان المقصود كليهما ولما كان مقدمة الكتاب جزأ من فاعمالها احتمالاته في ذلك وتخصيص مقادير  
 الكتاب بما له وما فسر العلامة التفنان في مقدمة الكتاب لطائفة من الكلام الذي يذكر قبل الشروع في المقاصد لطبا  
 ونحوها فيها والكلام والذكر والارتباط لا يتصف بها الا الالفاظ توهم لبعض ان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ  
 فقط ولما كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ فمقدمة العلم عبارة عن المعاني وحدها باعتبارها للمقابلة بينهما فان  
 مقدمة الكتاب هي المبين بالاسم ومقدمة العلم هي المبين بالفتح وزيفه الشارح تبعا لبعض المدققين بان تفسير مقدمة  
 الكتاب بما فسر لا ينافي عموم مقدمة الكتاب وشمولها للالفاظ والمعاني مفردة ومجموعة لان كلاما من الالفاظ ولا معنى  
 يوصف بالذكر وان كان الثبوت المعاني بالذكر بواسطة الالفاظ والذكر الذي اخذ في تعريف المقدمة اعظم من ان  
 يكون بالذات او بالعرض وكذا الكلام مع اللفظي والنفسي ويطلق على الموقوف والمعقول ولذا يطلق على الكلام التعميم  
 هو منه وعن الحرف والصوت غاية الامران اطلاقه على الكلام انفسى من قبيل اطلاق اسم الدال على المدلول فيصح  
 اطلاق الكلام على المعاني والموقوف في تعريف المقدمة لما كان اعظم من الكلام اللفظي والنفسي فلا اختصاص بمقدمة  
 الكتاب بالالفاظ من حيث اخذ الكلام في تعريفها فيجب له بل الارتباط لا يبيّن ان الارتباط والاشتغال بالذات انما  
 هي بالمعاني فقط مع انها مأخوذة في تعريف مقدمة الكتاب فخرها في تعريفها كما انه ليس ليلا على اختصاص مقدمة الكتاب بالمعاني  
 كذلك هذا الذكر الكلام في تفسيره ليس ليلا على كونها مأخوذة في اللفظ فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المبين بالاسم فمقدمة العلم مأخوذة عن  
 ادراك مبنيها بالفتح يلزم تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ لان المبين بالاسم ليس الا اللفظ يقال المبين بالاسم ليس مختص  
 في اللفظ بل المعنى ايض من حيث التعبير باللفظ المبين لنفسه وانما قد عرفت انه لا يصح القول بالتغاير لا اعتبارا  
 بين المبين والمبين على راي العلامة التفتازاني بل الظاهر من كلامه ان مقدمة الكتاب هي الالفاظ الدالة على المعاني  
 ومقدمة العلم عبارة عن المعاني المدلولة للالفاظ فتأمل ولا تغفل قوله فالتغاير بينهما بحسب المفهوم آه يعني اذا كان  
 مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني فقط فالتغاير بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب انما هو بحسب المفهوم فقط فان مفهوم  
 مقدمة الكتاب طائفة من المعاني قدمت امام المقصود لارتباطها به ونفعه فيها ومفهوم مقدم العلم الادراكات التي  
 يتوقف عليها الشروع في السائل فمقدمة العلم عبارة عن الادراكات ومقدمة الكتاب عبارة عن المعاني التي يتوقف  
 بها الادراكات والعلم والمعاني شيان بالذات متغايران بالاعتبار واولو عليه بان مقدمة الكتاب على تقدير



في التعريف اللفظي الذي هو لا فائدة والاستفادة واعتبار المعاني المفردة في تعريف الكليات غير واجب انما هو  
 للمسهولة ولا لغة النفس بالالفاظ والافيني في التقسيم المذكور ان يقال لصورة احصاء انما يمنع عن فرض الشك  
 اولاً وكذا المجاز والمشتراك انما هو في التعريف اللفظي وكذا تقسيم القضية الى ثنائية وثلاثية انما هو للمقضية المملوطة  
 والماثلة فليس له انما التقسيم ولعل الحق ما قال اسيد الحق قد ان تعقل المعاني فلما يتخلص وينفك عن تجويل  
 الالفاظ وكان المفكر يباحي نفسه بالفاظ متخيلة ولو اراد تجريبها عنها اشكل الامر فعلم هذا الفن وحصول عرضه  
 محتاج الى مباحث الالفاظ خصوصاً من اللغة التي دون بها الا انها لما كانت مساندة قانونية اخذوا مباحث  
 الالفاظ على الوجه الكلي غير مختص بلغة دون لغة واوردوا في مقدمات الشروع لئلا تكون حشية عن الفن  
 بالكيفية وايضاً لئلا يحتاج الى تغيير اذا دون بلغة اخرى لانه قد يكون تعلمه بلغة واستعماله لتحصيل المجهولات  
 بلغة اخرى قوله ويتبين ان شرف العلم آه شرف العلم قد يكون بكونه موشوعه اشرف وقد يكون بكونه  
 دلائله وثق وقوى وقد يكون بكونه غايته النقي قال اسيد الحق قد يحصل من الموقنة ايضاً بيان مرتبة العلم  
 فيما بين العلوم وبيان المعلوم وبيان شرفه وبيان واضحه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مسأله اجمالاً  
 فهذه امور ثلثة ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تمييزه عند الطالب ولزيادة بصيرته في طلبه و  
 متبها متعلق بطريق افادته واستفادته اعني مباحث الالفاظ والاحسن في التعليم ان يذكره كلها اولاً وقد يكتفي  
 ببعضها ولا يجزى في شئ من ذلك الا لا ضرورة هناك الا في المقصود بوجهها والتقدير لفائدة ما قلناه ومرتبة تسميته  
 بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم بان بين مرتبة تعليمه وتعلمه فيما بينها كما يقال ان مرتبة العلم الاكبر ان يعلم الطبيعي  
 والرياضي واما مرتبة المنطق فقال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق مرتبة ان يتقرر بعد تهيؤ الخلق  
 وتكوين الفكر بعض الرياضيات كالهندسة والحساب اما الاول فلما قال بقراط في كتاب الفصول البدن الاسمي  
 ليس بالشيء كلما غدت اتمت زبده شرأوبيا لا تسمى ان من لم يتنبدب خلافتهم ولم يتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق  
 سلكوا منهم الضلال وانخرطوا في سلك الجهال والفو ان يكونوا مع الجماعة وتظلموا في الطاعة فعملوا الاعمال  
 التي احرته والاقوال الطاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبراذا منهم والحق تحت اقدارهم متجملين بلغة  
 حجة وطلباين بعضا لتهم حجة وهي ان الحكمية تركه الصور وان كان الطوارق فيها يتحقق مداني الاشياء دون  
 صورها وبما يستبها يطالع على خفايق الامور دون طوارقها ولم يخطبر بهم الببال ان الصور مترتبة بعنايتها وطلوها الاشياء  
 بمبينة على خفاقتها وان الحقيقة ترك ملاذلة العمل لا ترك العمل كما قالوا واشد سجاناً وبهر لمانته فبقية من منهم يوم

تتلى السرائر وتدبى الضمائر فانهم ابد الطوائف عن الحكماء عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثاني فليس  
اشد طبا عليهم الى البرهان وقال المحقق الذي يجب تأخره في زماننا نؤمن تعلم قدر عال من العلوم الادبية  
لما شاع من كون النقادين باللغة العربية قال المص العلم المنصور يتل ان يراد بالقصور مطلق تشل حقيقة  
الشيء عند المدرك فهو شامل للمصوري والمختصوري كليهما كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في شتى  
تقول الشيخ لو راك الشيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك الشيء المدرك اما ان يكون ما ديا ولا يكون فان  
كان ما ديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة عن نفس حقيقته الخارجية انتزاعا وان كان مفارقا فالاحتياج الى انتزاع  
نقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة تتناول للامرين ولتعال تشل كذا عند كذا اذا حضر متعبا عند نفسه او بشا له وقال  
الحكم الادراك ما ادراك الماهيات او ادراك الماهيات فهو صورة منتزعة عن الحقيقة الخارجية واما ادراك  
المجردات فان كون ادراك مجردات خارج عن المدرك وادراك مجردات غير خارجة عن المدرك والمجردات تحتاجية تميزا حصول صورتها  
لكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات اخير الخارجية فهو حقه ونفسها فتقول الشيخ هو ان يكون حقيقة  
تمثلة عند المدرك تتناول للقسم الاول والقسم الثاني بتسميته فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا  
يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بغيرها بالانتهى وبذا انس على ان  
المنصور يعني تشل حقيقة الشيء عند المدرك يتناول العلم المختصوري والذو ليس فحقيقة ما بالعلم المختصوري وكما ان فسر  
المنصور يحصل صورة الشيء عند العقل او الصورة الحاصية من الشيء عند العقل فان الحصول او الحصول المتيقن من  
والشيء يعني صورة من حيث الحضور العلي لا من حيث الوجود الذي نفي فقط كما صرح به بعض المذاهب من ان يحصل  
الحصول على المنصور والحاصل على الحاضر فيشمل العلم المختصوري والمختصوري كليهما فيكون المنصور مرادفا للعلم المطلق  
الشمائل المختصوري والمختصوري ضرورة ان معنى التمثيل وكذا الحصول ليس مما يختص بالعلم المختصوري حتى لا يتناول  
العلم المختصوري وتحتل ان يراد بالذو والذو هو الشيء بمثابة كذا هو المتعارف فيما بين المتأخرين فاما ان يراد بالعلم  
العلم المختصوري المطلق العام والذو الخاص والتعبير يجوز ان يكون بهذا العلم الخاص فهو له ذلك فلهذا بالعلم  
ويجوز ان يكون العلم المطلق المقصود في ضمن المقيد فيكون اذ ياد الله تعالى على كذا الله مرادفا للعلم المختصوري واما  
ان يراد بالعلم المطلق العلم الشمائل المختصوري فالتمثيل انما هو المطلق العلم اذ ياد الله تعالى على كذا الله مرادفا للعلم المختصوري  
التصديق انما هو العلم المختصوري المطلق العلم الشمائل المختصوري الذي هو المقيد لا يكون اذ ياد الله تعالى على كذا الله مرادفا للعلم المختصوري  
على مرادفة المطلق العلم ضرورة ان المنصور بالمعنى المذكور ليس مرادفا للمطلق العلم بل هو مرادف للعلم المختصوري

والحاصل انه فسر التصور بالتفسير الاول كما هو الظاهر من التعليل المذكور في المتن يكون ازدياد لفظ التصور للتنبيه  
على كونه مرادفاً لمطلق العلم المشاغل المحصورى ايضا وان فسر بالتفسير الثاني فاما ان يكون ازدياد للتنبيه على  
كونه مرادفاً للعلم المحصورى ضرورة ان التصور بذكر التفسير ليس اذا المطلق العلم المشاغل المحصورى كما عرفت او للتنبيه على ان  
المنقسم للتصور والتصديق بالحقبة انما هو العلم المحصورى واما مطلق العلم فمقسم بالعرض في ضمن العلم المحصورى وبما ذكرنا  
ظهر ان ما قال بعض الاعلام انه ان ظاهر عبارة المصيرى على ان التصور مرادف لمطلق العلم المشاغل المحصورى  
والاظهر مرادفة المحصورى كما هو موضح في كلام البعض فاما ان يتكلف ويقال المراد بالعلم العلم الذى هو مورد التفتت  
بقضية التقسيم ويقال انه يرى العلم التقسيم تصورا وتصديقا فاما ان يرجع التفتت الى المطلق فتمثلا او يتصرف في هذه  
او يقال لعل المراد بالعلم على كونه مرادفاً لمطلق العلم من كلام ثقات هذا الفن وان لم نطلع عليه ليس على ما ينبغي قوله  
او تنبيهنا آه قد نزل العلامة الرازى وغيره من المحققين على ان التصور مرادف للعلم الذى هو مورد التفتت الى التصور  
والتصديق والتقسيم العلم الى تصور فقط وتصور مع حكم كما وقع في كلام اكثرهم يدل دلالة صريحة على ان التصور مرادف  
للعلم الذى هو مورد التفتت بمعنى مشترك بين هذين التسميتين يفيد تارة بعدد الحكم تارة باقتران الحكم كما صرح به  
المحقق فاما ان يقال لا يعلم من اشتراك بين قسمي امر آخر تفيد تارة باحد التقييد بين الذين يصح لتقسيم الآخر بها و  
تارة اخرى بالآخر تارة بها لا احتمال المساواة والعموم المطلق وبالجملة لا يلزم من الاتحاد صدق الاتحاد مفهوما حتى يلزم  
التراخي فاقول له او على التقسيم آه اعلم انهم قد اتفقوا على ان المنقسم الى التصور والتصديق ليس الا العلم المحصور  
لا غير اتفقوا ايضا على ان المنقسم الى البديهي والنظري ليس الا العلم المحصورى بالحدوث واما التقسيم المحصورى  
كان حادثا او قديما فلا يتصان بالبداهة والنظرية كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى واختلفوا في كون العلم المحصورى  
التقسيم تصورا وتصديقا فذهب الاكثرون ومنهم الشان ايضا الى كونه تصورا وتصديقا وتوهم البعض ومنهم صاحب  
التقسيمات ان العلم المحصورى التقسيم لا يكون تصورا ولا تصديقا فعملية التخصيص بالحدوث عند الاولين هو الانقسام  
الى البداهة والنظرية وعند الآخرين هو الانقسام الى التصور والتصديق استدلال الاولون على ما ذهبوا اليه  
بوجود منهما ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان منذ جتان تحت العلم كما سيجي ان شاء الله تعالى والقدم و  
الحدوث من غوارضها اذا العلم ان كان مسبوقا بالعدم فحادث والا فهو قديم واختلف الحارص لا يستلزم حقا  
الحقائيق فتنوع العلم الى نوعين لا يتوقف على عرض العوارض فيكون العلم القديم ايضا تصورا وتصديقا غاية  
الامر ان لا يكون كاسمها ولا كاعتبارها ولا بغيرها ومنها ان تصور الاشياء مرتبطة في المبادىء العامة بالتوافق

العلم مستغنى وارتسام صور الاشياء فيها يلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علمًا حصوليًا فذلك العلم الحصولي  
 لا يخجل ما ان يكون اذ عاقلًا للنسبة او لا فالاول هو التصديق والثاني هو التصور ومنها ما افاد بعض الاعلام انه ان  
 المبداوى العاقلية بل تعلم القضايا ام لا على الثاني يلزم الجمل وعلى الاول بل هي مصدقة لها ام لا على الثاني يلزم  
 الجمل ايضا وعلى الاول يكون علومها تصديقات والقول بان علومها لا تنضم بالصدق والكذب بل هي غير متضمن  
 الامر بسبيل الشارح الله تعالى وقال الاخرون اولًا لو كانت العلوم القديمة تصورات وتصديقات لكانت بديهية  
 ونظرية اليقينية ضرورة ان التصور والتصديق مختلفان بالبيهي والنظري مع انها لا تنضم بالبدئية والنظرية فلا  
 تكون تصورات وتصديقات ايضا الى هذا اشار الشارح بقوله نظر الى اختصاص التصور والتصديق آه ويروى عليه  
 ورواه اهل العلم ان اختصاص التصور والتصديق بالبيهي والنظري في جيز المنع بل في جيز البطلان ودعوى انه  
 غير سموع وثانيه لو كان المقسم للتصور والتصديق مطلقا حصوليا حادًا كان او قدما يلزم تخصيص مرة بعد  
 اخرى حين انقسام العلم والتصور والتصديق الى البيهي والنظري وفيه انه لا شناعة في تخصيص مرة بعد اخرى  
 اصلا لاسبابها اذا اقتضت الضرورة والبرهان وبهنا قد اقتضى البرهان كون التصور والتصديق نوعين من مطلق الحصولي  
 داوذا كان اذ عاقلًا وعدم انقسام التصديق بالبدئية والنظرية يذاعلى راسي من يقول ان الانقسام بالبدئية لبيان  
 الانقسام بالنظرية واما على راسي الشارح فالعلوم الحصولية القديمة بديهية والانقسام بالبدئية عنده لا يستلزم  
 الانقسام بالنظرية كما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى فالحق ان العلوم الحصولية القديمة تصورات وتصديقات  
 وقصدا راسي امر من ينكر كون العلم الحصولي تصورا وتصديقا ان يجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على العلم الحصولي  
 القديم لان ينفي قبيحتها وهذا لا يجدي نفعا وما ذكرنا من سقوط ما قال صاحب القسبات في القسب التاسع العلم  
 ما حصولي وهو العلم الانطباعي المستهدفة في الفطرة الثانية وهو المقسم للتصور والتصديق والعلم الانطباعي الغير  
 انطباعي كعلم الحقول والاعمال الغير المنهية عن ذواتها بحسب لوجود العيني في الفطرة الاولى واما حصولي وهو العلم  
 انطباعي لعاقلة بذاتها فالعلم الحصولي والعلم الانطباعي الغير المتجدد لا يوجدان بالتصور والتصديق ولا يفتقدان  
 الايجاد العلم ان يتجدد فالتقول نظر الى ان الغرض العلمي لا يتبع الا بالعلم الحصولي المحاوت فبسبب الى انه المقسم  
 للتصور والتصديق وما قال بعض الاعلام في بعض حواشيه بما محصله ان علم الباري سبحانه وكذا علم العقول لمفقا  
 مطلقا منه ضرورة علمه والحضور لا يكون تصورا ولا تقابل التصور والتصديق لا يكونان الا حصوليين الحصوليين  
 لا يكون من ضرره الاحاد فالتدقيق على المنهج ككلامه ان هذا فريفة بلا مرتبة لانه قال في التلويسات النظام الموجود في العلم

لا يصدر عن جوف محض ففي المبادئ العلوية تمثل صوراً أو يمكن على العقول التصور فعلم المبادئ كبقية نظام  
الكل وما يجب ان يكون هو العناية وفي الاول لا يربط على ذاته وفي العقول يجوز ان يكون لفسادها امداً معلوماً بالتجربة  
عن المادة وعدم الحجاب بينها وبين مبادئها ولو ازهرها وامكان الانتفاش وهذا منتهى علم العقول (بما سوى  
ذواتها وصفاتها ليس بمتصور بل هو علم حصول حصول صورها ونفوسها فيها ولو سلم ان علم العقول بما سوى ذواتها  
وصفاتها حضورى عنده فانما هو فيها تحتها لا فيها فوقها والا يلزم ان يكون علم السافل للعالي حضورياً مع ان صفاته  
الاشراق قد صرح في كتبه بان الحضور بقدر النشاط والادراك بقدر الحضور واذ لا تسلط للسافل على العالي فكيف  
يكون ادراك السافل للعالي حضورياً ثم هيها كلام من وجهين الاول انهم قد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضورى  
لا يكون تصور ولا تصديقاً وهذا لا يصلح على ما قالوا ان علم العلم حضورى وان العلم والمعلوم في الحضورى متحدان  
ذاتاً واعتباراً اذ يلزم على ذلك كون العلم الحضورى تصوراً وتصديقاً بل يربطاً ونظراً ايضاً ولا ينفك القول بان علم  
العلم له اعتباران الاول كونه مبدءاً لا كنهات نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضورى ليس بتصور ولا تصديقاً والثاني  
كونه علماً بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار علم حصولى وينقسم الى التصور والتصديق وذلك لان التصور  
وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان تكون الحقيقة التصورية او كذا الحقيقة التصديقية باعتبار تصور  
وتصديقاً باعتبار آخر لا يكون تصور ولا تصديقاً وايضاً اتحاد الملزومات يستلزم اتحاد الموزوم فاذا كان العلم  
الحصولى والحضورى متحدين ذاتاً واعتباراً يلزم كون العلم الحضورى متصفاً باليد بجهة والنظرية ايضاً فضلاً عن كونه  
تصوراً وتصديقاً والثاني ما لقطن به بعض من قد سبغنا بالزمان وان كان صوره عن مثله من قبيل رمية من  
غير رام وهو ان المشاهدات من اقسام البرهيات اتفاقاً لم تختلف فيه اثنان وقد قسمها الشيخ في الاشارات  
الى ثلاثة اقسام وتقصيده على ما قال المحقق الطوسي في شرحها ثلاثة اصناف احدها ما سجد بحواسنا الظاهرة  
كما يحكم بان الدارحارة والثاني ما سجد بحواسنا الباطنة وهي القضايا الاعتقادية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر  
والثالث ما سجد بنفوسنا بالآلات كشعورنا بذواتنا وفعال ذواتنا ولا يخفى انه نفس في ان الشعور المتعلق  
بوجود ذواتنا وفعال ذواتنا نوع من العلم الذي يسمى تصديقاً ولا ريب ان كل تصديق لابد فيه من التصور  
والتصور بينها ليس مستقداً الا من حضور ذواتنا فيكون انقسم للتصور والتصديق مطلق العلم الشامل للحضورى  
ايضاً وبهذا ظهر ان قول الشارح لا مطلق العلم الشامل آه محل بحث بقى الكلام في العلم الواجب سبحانه فالظاهر من  
كلامهم انه لا يكون تصور ولا تصديقاً ولعل التحقيق ما افاد بعض الاعلام انه انكار كون علمه سبحانه تصديقاً

كونه كذا لانه تعالى اخرج عن نفسه بانه عليهم والعلم في اللغة التصديق المطابق الثابت المجازم وفي الحديث ان الله  
 صدق بازيد باطل في نفسه ايضا لان علم الباري تعالى مطابق لما المعلوم عليه في نفسه والا لزم الجدل وهو عالم  
 بانه مطابق وهو التصديق نعم التصور والتصديق في علم الباري تعالى ليس مثل التصور والتصديق فينا صفتان  
 زائدتان قائمتان بنا واما في الباري تعالى فنفس ذاته تصديق للصواب كما ان ذاته تعالى تصور للمفردات فان  
 التصديق امر يكون مبدرا لاكتشاف الثبوت الواقعي بحيث لا يبقى احتمال انقيض وهو فينا كيفية يعبر عنها بكبري  
 بالانسانية واما فيه سبحانه فنفس ذاته مبدرا لهذا النوع من الاكتشاف هذا كلامه وهو في غاية التحقيق والمثابرة :-  
 قوله فان مناط العالمية آه قد عرفت فيما سبق ان مناط العالمية عندهم كون الشئ مجردا في ذاته غير قائم بما هو  
 موضوع كالعقول المجردة والنفوس الناطقة لان يتجرد لعمل عامل كالصورة المأخوذة من الامر العيني المجردة  
 عن المادة تعمل العقل ومناط المعلوماتية كون الشئ موجودا بالفعل للذات المجردة ولذا صاعدا علم النفس بذاتها وصفاتها  
 حضورها لان ذاتها وصفاتها حاضرة عند بلا واسطة الصورة وكذا علم المجردات العلوية بذاتها وصفاتها حضورها  
 لان ذاتها وصفاتها ايضا حاضرة عند بلا واسطة صورة واما علمها بما سوى ذاتها وصفاتها فليس حضورها بل هو علم  
 حصول لان مناط العلم على احدى ثلاثة اشياء وهو ان يكون المعلوم انفس العالم او ثقله او معالاه وطب سيران  
 الجوانات ليست عينها للمجردات العالمية ولا نعتها لها انما الاشتباه في كونها معلولات والتحقيق انها معلولات  
 للمبدء الاول بل ذكره واما المجردات العالمية وساقط في الفيض وليست هي علما جاعلة والشئ انما يحسنه عند العلة  
 الجاعلة لا عند غير ما من العلل فيكون علم المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حضورها لا يحصل كلام الشارح وفيه  
 كلام من وجوه الاول انما لا نسلم ان الاشياء لا تكون حاضرة الا عند علتها الجاعلة لا عند غير ما من العلل بل يجوز  
 حضورها عند غير العلة الجاعلة ايضا كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الجواهر العقلية تعقل ما ليس  
 بمعالاة لانها يحصل صورها فيها وقد فعله المحاكم بان الجواهر العقلية لها صفتان من التعقل احدهما علمها بمعالاة  
 وهي عين معلولاتها والاخر علمها بما عدل معلولاتها كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون حصول  
 صورها على طريق الاشراف من المبدء الاول هذا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان علم المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها  
 من معلولاتها علم حضورها الثاني ان الغرض من هذا اثبات كون العلية القدسية اعني علوم المجردات بما سوى ذاتها  
 وصفاتها تصورات وتقريرات واشتات كون علومها بما سوى ذاتها وصفاتها حصولية لا يقضي بذلك اذ خصم  
 لا ينكر كون علومها حصولية الا ان يقال انه اذا كانت علومها بما سوى ذاتها وصفاتها حصولية فلا يخلو انما يكون

ذلك العلم المحصول حكايته عن شئ أم لا فالاول هو التصديق والثاني هو التصور كما عرفت الثالث ان كون حصول المحلول  
 العلانية بحسب وجوده (يعني مناطاً للعلم المحصورى) انما اضطره صاحب الاشراق وقد تبعه المحقق الطوسى كما سبق  
 من نقل كلامه من ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولاً لا غير ليس دون حصول الشئ لقابلية التبليغ المشائية  
 لا يسلمونه ويقولون ان كون الحصول للفاعل اكد واقوى من الحصول للقابل لا يدل على كون الحصول للاول  
 علماً يجوز ان يكون تحقق العلم موقوفاً والاتجاه كما صرح به المحقق الدواني وغيره حيث قالوا من ان كون الشئ علماً  
 يقتضى وجود ذلك الشئ للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازماً لوجود العلانية فهو لا يمتد بالعلانية الا بحسب  
 هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل نقائل ان يقول هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابلية  
 بالامكان والى قاعده بالوجوب والنسبة الاولى ينشأ الانقسام فلان يكون الثانية منشأ الانقسام بالطريق  
 الاولى وهذا مما لا يقول به نقائل اذ العلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة ولا يجزى تحقيق نسبة اخرى وان كان من الممكن  
 من تلك النسبة الرابع ان العلانية لما كانت مساكنة للمعول متارة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوراً دائماً كحضور  
 الشئ عند المدرك لا يكون مشهوراً بمجرد كونه مبدءاً تميزه وقياس العلانية على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك القياس  
 مستبعد جداً اذ الصورة عين حقيقة المعلوم او شجرة وشالمة وليست العلانية حقيقة المعلول ولا مثلاً كما كفاً له فقياسها  
 على الصورة قياس ففى مع ظهور الفارق الخامس ان القول بان الشئ انما يكون حاضراً عند العلانية اسما حادثة لثمة  
 غير ما من العلل والمجرات ليست علماً جاعلة للمتمايزات انما هي وسائل في الفيض فلا يكون عليها باسوى ذاتها  
 وصفاتها حضوراً ياتى بها الماسرح به في بعض حاشى هذا الشرح في تنقيب علم الواجب كما مر فقلنا من ان مجرود المدعى  
 بين مجردين مستلزم لكون علم احدهما بالآخر حضوراً اذ على هذا التقدير يكون علم المجردات بعضها بعض حضوراً كذا  
 يكون علم المجردات للثمة والناتجة اليه حضوراً فلا يكون العلم المحصورى للمجردات متحققة بذواتها وصفة انتزاعية  
 يكون عليها باسوى ذواتها وصفة انتزاعية ايضاً حضوراً ويكون المعلول المجرود حاضراً عند غير علانية اسما حادثة لثمة جلية بل  
 حتى به نفسه في هذا المقام كما لا يخفى على ذوى الاحلام قوله وان كانت بصورتها علم انهم قد استدلوا على انقسام  
 سواد المشايير في المجردات العالمة بان النفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وزهول وشميان  
 قال ادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والزهول عبارة عن زوال الصورة عن النفس مع ان كان  
 لما حلفت فهو عدم بالتمام الصورة فيها لا من كل الوجود بل مع إمكان وجودها في اى وقت شار من غير تنقسم كسب جبرية  
 والنسيان زوال الصورة المعقولة عن النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا مع تنقسم كسب جبرية فهو عدم مطلق للصورة

في النفس فيها شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة موجودة فيه ولا يمكن ان يكون ذلك الشيء جسما او جسمانيا  
 لان القوة الجسمانية قابلة للتشبيه الى الاجزاء وليس هو نفسا لان النفس من حيث هي نفس بالقوة في المعقولات  
 في بعض الاحوال الاوقات ولذا لا تلاحظ الصور المعقولة في اى وقت شارفلكو كانت خزنة الصور في النفس  
 لم تكن كذلك فاذا انزلنا ما موجود في رسم فيه المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعالي فثبتت  
 ان الصور الكلية باسرها مفردة كانت او عقودا صموا في كانت او كواكب مرتبة في العقل الفعالي ومخرجة فيه  
 وما قال بعض الاعلام انه ان كون العقل الفعالي خزنة المعقولات المخرجة له او انه يخرجه انما هو على راسي المثابته وما  
 عند الاشراقية فلما قالوا ان علم العقول حضوري لا يمكن ان يكون العقل الفعالي خزنة لها والا يلزم ان يكون علمها حيا  
 فثبتنا عند جميع النفوس الفكرية فالظاهر انه رجم بالغيث وبني على زعمه ان صاحب الاسرار في ويزيد من قولهم  
 الاشراقية فانكون يكون علوم العقول العالية مطلقا حضوريا مع انك قد عرفت من كلام الشيخ المقتول الذي نقلنا  
 سابقا من التاويجات انه قال يحصل الصور في الجردات العالية على ان النفس من حيث هي نفس سواء كانت  
 فكرية او غفيرة لا يمكن ان تكون خزنة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات ولعل انه يظهر من كلام  
 المحقق الطوسي وغيره ان الصورة في حالة الذبول موجودة في الخزنة وفي حالة السريان غير موجودة فيها والا  
 لكان الذبول والسريان واحدا وهذا الفرق انما يصح في المحسوسات واما في المعقولات فالفرق بين الذبول والسريان  
 ان النفس يحتاج في ادراكه الى شئ كسب جديد وهذا المعنى يتحقق في المعقولات بزوال الصورة عن المدركة مع زوال  
 المتبعية بين المدركة وبين خزنة تلك الصور في صورة السريان وزوالها عن المدركة مع تهازل المتبعية بين المدركة  
 وبين خزنتها بحيث متى شئت النفس وانفتحت الى تلك الصور فاصبحت تلك الصور عليها في حالة الذبول فلا يدوانه  
 يلزم في صورة السريان زوال الصورة عن العقل الفعالي مع انه خالفه لاصولهم واليها يلزم اجتماع المتقيين اذا  
 كانت بعض المعقولات تشبه بالقياس الى بعض النفوس وذبوله بالقياس الى بعضها فيلزم زوال تلك المعقولات  
 عن العقل الفعالي حين طريان اشياء عليها وتهازلها فيه معا لطريان الذبول عليها وموجع لائقين وسعدا لعل  
 قد سهرنا تحقيق شريف وتقريره على ما فيه انما ان استعدا لنفس لتحويل الصور ابتداء بثلث بالشدة والضعف  
 والتقرب ليجد كذا استعدادا لتحويل الصور ثانيا بثلث بالشدة والضعف والتقرب البعدي فلا يزل عباقة عن وال بعورة عن المدركة  
 مع كون نفس مستعدة لتحويلها استعدادا قريبا لا استعدادا بعيدا واما في السريان عباقة عن وال بعورة عن المدركة مع عدم الاستعداد والتقريب  
 فطريان الذبول ليس على مقتول نفس ليس ليل على خزنتها في الجردات ولا يجب ان يكون لها على الذبول في السريان خزنتها

فصلنا عن ان يكون هي الجواهر المجردة ولم تقم دليل ثبات على وجود المجردات فضلا عن اختزان المعقولات فيها  
قولنا في ثباتها بالنسبة آه لما ثبت ان علم المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حصولي وظاهري العلم المحض وفي قسم  
الى التصور والتقدير لما عرفت انه لا يخلو اما ان يكون صورة الحكماء بما هي لك او غيرا فالاول هو التقدير والثاني  
هو التصور فغير بيان كون علمها حصولية لا حاجة الى بيان انقسامها الى التصور والتقدير ولذا فرغنا من دليل ان  
ثباتها بالنسبة الى الكواذب مجرد والارتسام على سبيل الاختزان وبالنسبة الى الصواب يحفظ والتقدير يعمى فلا  
يتوهم ان نقر بقرينة ثباتها آه على ما قبله غير صحيح اذ لم يبين فيما قبل ان علم المجردات يكون تصورا وتقديرا  
يتفرع عليه ما فرغ من ان ثباتها بالنسبة الى الكواذب يحفظ فقط وبالنسبة الى الصواب يحفظ والتقدير يعمى  
وهذا ما نودى ما قال المحقق الرواني في عواشي شروح التجريد في جواب الاشكال القائل بان الدليل والسيار  
يعرضان لكواذب المعقولات كما انها يعرضان للصواب فليزيم ارتسام الكواذب في العقل الفعال ان خزنة  
المعقولات كلها هو العقل الفعال فالمطابق لما ارشتم فيه من حيث تصديقه صادق وتلك الكواذب ان كانت  
مرتبعة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مسدقا بها فان الحافظة لا يلزم ان يكون مصدقا لما يحفظه ولا ان  
يكون مدكالة الا ترى ان الخيال خزنة للصواب ليس مدكالا لها عند فهم والحافظة مخزن للمعاني ولا تذكرها فيجوز  
ان يكون شأن العقل الفعال مع الصواب يحفظ والتقدير ومع الكواذب يحفظ فقط وذلك لراية عن  
الشروط التي هي من تواجب المادة لا يقال لا معنى للعلم بالحصول مجرد والمجرد قائم بذاته فيكون العقل الفعال عالما به  
لانا نقول هذا انما يتلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه حصول التقدير به بم والحاصل ان الاختزان  
انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التقدير وذلك ليتلزم تصور ما ولا يلزم منه حصول التقدير بها فذلك كله وهو  
نفس في ان شأن العقل الفعال بالنسبة الى الكواذب انما هو الحفظ والتصور لا الحفظ فقط بدون الادراك وهو  
التصور وبالنسبة الى الصواب يحفظ والتقدير جميعا وقال في رسالة منقولة لبيان معنى المظالمية والارتسام  
الكواذب في المبادئ العالمية فلا يقتضي تحققها في نفس الامر لانها ليست صورة ادراكية لتلك المبادئ بل هي صور  
فيها على انسية في الخيال وعلى نحو المعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليستا بمرتبتين لها فثبات  
المبادئ مع الكواذب يحفظ فقط ومع الصواب يحفظ والادراك ونها مع كونه مناسقا لما قال في الحاشية ان  
لانه يدل صريحا على نفي ادراك الكواذب عنها به وعليه ورواها ان المبادئ العالمية لما كانت مجردات فلا  
ان يرتسم فيها شيء من دون ادراكها له اذ الادراك عبارة عن حصول الشيء عند الذات المجردة نعم لا يمكن لها ان يرتسم

بها لبرائتها عن النقص واتساع التصديق لا يستلزم اتساع التصور الا ان يقال ليس مراده نفي الادراك مطلقا بل  
 النقص نفي الادراك عنها على وجه الادعاء فشاخصا في اختزان الكواذب المحظوظ على سبيل التصور دون التصديق و  
 او روي عليه محاصره بان الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلم لا العلم والعقل الفاعل انما يكون خزانة للتصديقات  
 صادقة كانت او كاذبة لو ازيلت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لم يكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة بها  
 ولا بد في التصديق من مصدق والقول بان الكواذب مرشمة فيه من حيث الحفظ لا من حيث الوجود لا يحجب ان يكون الحافظ  
 زعميا لما حفظ انما يكون موجبا لو كان العقل الفاعل خزانة للمصدق به واما اذا كانت خزانة للتصديق فلا وجه له بل  
 حصول التصديق بدون الادعاء لانه نفس التصديق واتساع حصول الادعاء بدون التصديق لا يحجب الحق الذي  
 في حاشية الجديدة على شرح التجريد بانه لا يخاف في انه لا معنى للخزانة الاخرى المعلومات بمعنى ان يحصل اليها العلم  
 بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمذكرات الحس المشترك ليس  
 عالما به والحافظ خزانة لمذكرات الوجدان وليس مذكراتها فتقول الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلم لا العلم انما  
 اراد به انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقا مذكورة فهو موم وان اراد ان تلك الخزانة بخصوصها كك فهو موم في العلم بالتصديق  
 وتحقق عليه الغياث المصور بان قوله لا معنى للخزانة الاخرى المعلومات غير مسلم لان الكلام في علوم النفس لا في  
 معلوماتها كالسماء والارض واعمالها مثلا فهي لا تحصل في النفس ولا في خزائنها وعنى حصولها في النفس ان العلم  
 بها حاصل بها وكذا الخيال خزانة للمصور التي تحصل في الحس المشترك وهي علوم معلوماتها الالوان والاشكال و  
 العلوم والروائح وغيرها وليس الخيال خزانة لشي منها بل هي خزانة لادراكها كذا الحافظ خزانة لادراك المعاني المجردة  
 النفس تلك المعاني فظهر ان الكلام ههنا في خزانة العلم لا في خزانة المعلومات كما توهمه ولا يخفى على ذي البصيرة  
 ان العلم عندهم عبارة عن الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكثفة بالعوارض الذبئية كما صرحوا به وهي عرض  
 شخص زهني قائم بالنفس او بالحواس وقد ثبت في محله ان انتقال العرض من موضوعه محال فلا يمكن ان يتصل  
 الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شبه شخصية الى الخزانة فلا يحصل في الخزانة حالة الذبول او النسيان الا الصواب  
 من حيث هي وهي العلم لان العلم عندهم عبارة عن الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن الاكتناف  
 بالعوارض الذبئية واما قوله كالسماء والارض آه فلا يخفى سخافته لانه انما يتم لو كان المراد بالعلوم الامور الخارجية مع  
 ان مراد المحقق بالعلوم الشيء من حيث هو وكذا الخيال آه في غاية الالوه لان انتقال الصورة الذاتية  
 من حاشية الى حاشية اخرى محال وقد صرحوا في منتخب الابصار في بيان مذهب الطبيعيين حيث زعموا ان الاله عالم

انما يكون بالانطباع وان مقابلته المبصر للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورة على الجليدية ولا يخفى في الالبصار  
 الانطباع في الجليدية والاخرى شي واحد شيئين لانطباع صورة في جليديتي العفيتين بل لابد من تادى الصورة  
 الى ملتقى العفيتين لمؤيد من الى كس المشترك ان ليس المراد تادى الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى كس المشترك ان الصورة الشخصية تنقل  
 منها البصورة ان تنقل عن موضع الى موضع محال بل المراد ان يطباها في الجليدية بعد تفيضان صورة شلها على الملتقى فيضاً ثانياً  
 بعد تفيضان صورة كذلك على كس المشترك وهذا من فيما ذكره المحقق الدواني كما لا يخفى ولكل من تنظير باعلت ان  
 ما قال بعض المحققين معتزلاً على المحقق الدواني ان كلامه مع اثباته على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص النصوص  
 والتصديق بالعلم المحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين آخراته وبين ما هي خزانه له لا يفي برفع الاشكال  
 لان الاشكال انما هو في طرمان الذهول والنسيان على التصديق الكاذب من حيث هو تصديق ليس بشي كما هو شأن  
 الاول فلما عرفت سابقاً ان اختصاص التصديق بالعلم المحصولي الحادث باطل واما الثاني فلان المطابقة  
 بين آخراته وبين ما هي خزانه له من جميع الوجوه والحيثيات غير لازم ضرورة ان احيال خزانه الحس المشترك وانما  
 خزانه للوهم مع ان احيال غير مركب لمخزناته وكذا الحافظة غير مركبة للمدركات الوهم وبالجمله لا يجب المطابقة  
 بين آخراته وبين ما هي خزانه له في نحو الادراك بل لا يجب المطابقة في تعلق العلم وعدم تعلقه اليق واما الثالث  
 فاجاب عنه الشارح في بعض حواشيه بوجهين الاول اما لا نسلم من وض الذهول والنسيان التصديق الذي هي  
 كيفية غير اكبنة لاختصاصها بالصورة الذهنية نعم لما كان التصديق يستعمل حصول الصورة وهما عارذان ان لها  
 قبيحهم ونسبها للتصديق اليق وفيه نظر اما اولاً فلانه على هذا التفسير لا بد من الاشكال بانها يزم ان تمام الكاذب في نقل  
 الفعل عند طرمان الذهول والنسيان على علوم النفس لانه ليس بالنظر الى المقصورات لانها باسرها مطابقة للواقع  
 وموجودة في العقل الفعال فلم يلزم فيها التصديق فلاحاجة الى الجواب اصلاً كما لا يخفى واما ثانياً فلانه لا يجب  
 التصديق قد يزل عن النفس ويكون بحيث عني التفت النفس اليه حصل لها التصديق وقد يزل عنها بحيث لا يزل  
 بالثقات فلا بد من الفرق بين الحاليتين فنحن كون التصديق علماً غير نافع وما قال بعض الاعلام قد لا يجب  
 للواقع الادراك خزانه بل آخراته انما يكون للمدركات لا غير وما يحدث بعد ادراك الذهول وجعل مع مدحها  
 في العقل الفعال فما يقتضي منه العجب لما عرفت ان التصديق سواء كان علماً او لم يكن قد يطر عليه الذهول والنسيان  
 فلا بد من خزانه سوى احيال والحافظة بنا على اصولهم واقول وربما يحدث آه فان اراد به ان العقل الفعال لا  
 بالجبر واليحل فمسلم لكنه لا يجدي نفعا اذا العقل الفعال ليس خزانه الالهام في الحاصلة في النفس المجهولة عنها اوام

او النسبية لها لا للصفات الاخرى القائمة بها ولا معنى لالتصانف الخزانة للصفات الحالية القائمة بها هي خزانة لوان  
 اراد ان معنى العقل والجبر لا يحصل في العقل الفعال لو تصور بها النفس لطير عليها الذبول والنيان فهذا غير  
 مسلم بل غير صحيح الثاني اناسلنا عن وضعها للتصديق لكن يستحال في ادراك المبادى العالية لتقدم ليقينا بالكاو اذ يتخطاها  
 العلومنا انما الحمال كونها معها قايما تلك المبادى وفيه ما اتا وبعض الاعلام ان التصديق الحاصل في العقل الفعال  
 اما حاصل بطريق الوجود الظلي كما يجب بل صورة الحرارة ونحوها هذا النوع من الحصول غير كاف فان حاصل كلام  
 المقترض ان التصديق الذي هو علم واذا فان يشي لطير عليها الذبول والنيان فلا بد من حصوله في العقل الفعال  
 على هذا النحو واما حاصل بوجوه اصله فلا معنى لكونه غير مصدق فان قيام المبدأ قيا ما اصيلها يوجب حمل المشتق بجهة  
 فالج ان الخزانة لا تحتفظ بصورة سبها هي علم وادراك وانما تحتفظ بمطهرها فانه من المبين ان العلم ليس الا انفس النظم  
 بالذهن وهذا الشخص غير محفوظ في الخزانة بل مثله حفظه محفوظ في الخزانة هو المعلوم لكن في ضمن شخص آخر لا يستحال  
 وجود الشيء من حيث هو لا في ضمن الشخص والمعلوم بهما الكواذب انفسها وهي معلومة والنفس الغلبة الهوى على العقل  
 بجهلك لها مناسبتة بها فيها هذا والتصديق بها فمعلوم هذا التصديق يكون محفوظا في الخزانة ذكرا كانه ولا يخفى شائنة  
 و اعلم ان صاحب الاسفار قد اعترض على المحقق الدواني بوجهين الاول ان ما في العقل الفعال هو اثره فمحصلا  
 واقرى ثبوتها في اذ باننا فاقتران الموضوع للمحول اذا حصل في اذ باننا فمحصلا كان الاقتران بينهما اقترانا متصفا  
 ارتباطا احدهما بالآخر ارتباطا متوازلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من سببان  
 ذي و دليلى او من تخدس او من تجربة او غير ذلك فيكون الحكم متبا قترانها غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان  
 الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا  
 متوكدا ضروريا حاد لان سببها على هذا الوجه كاقتران احدهما في الطرف الخارج وليس معصدا في الحكم الاعلى  
 عن اقتران الموضوع بالمحول او اتحادهما في شخص الوجود في الواقع والثاني ان تصور والتصديق انما هما نوعان  
 من العلم الانطباعي الحادث في العقل الثاني فاما علوم المبادى العالية وعلم الحق الاول حل ذكره فليس شيء منها  
 تصور ولا تصديق فان علوم المبادى كلها عبارة عن حضور ذاتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية  
 بنفس حضور ذاتها العاقلة الثابتة لادواتها عن غير حيل وتأثير متانف وحصل لان كملنا به وادراوا فمواظبا لتأثيره  
 عنما بحسب جودها يعني وانما تعلم ان يراكم الاول في غاية السخافة لان المحقق الدواني انما نفى عن العقل الفعال  
 الاقتران الخاص في الكواذب كما صرح به حيث قال شان العقل الفعال مع الصواب والمحق والتقدم ليقينا في حقيقتها

ومع الكواذب حفظاً على سبيل التصور والتمثيل الاقتران العالم كما يفهم من كلامه على انه غاية ما ثبت مما ذكره ان  
 العقل الفعال غير مصدق للكواذب كما يدل عليه قوله واما اقتران الموضوع والمحمول آده وهذا لا يفهم المحقق الدواني  
 بل مؤيد لكلامه كما لا يخفى على المتأمل واما ايراد الثاني فنضيف من وجهين الاول انك قد عرفت ان مقتضى التصور  
 والتصديق انما هو العلم المحصول مطلقاً حاداً ثنائياً كان او قدماً لا العلم المحمولى بالحوادث كما اختاره تبعاً لاستناده والآثار  
 انه مخرج في ان علوم المبادئ العالية مطلقاً حضورية مع انه مخالفت لتصورها فهم كما عرفت فيما مضى ان اول ايراد  
 يدل على ارتسام صور الاشياء في المبادئ العالية واداره الثاني يدل على ان علوم المبادئ مطلقاً حضورية فالعقل  
 الى نهايت مقاله واسلكه في سائر تفصيلاته حتى لا يدل بهجده آده اعلم ان بعض المدققين بعد ما عترض على المحقق  
 الدواني القائل بارتسام صور الدواقي والكواذب جميعاً في العقل الفعال وكون شأنها بالنسبة الى الموجودات  
 الحفظ والتصديق معا وبالنسبة الى الكواذب احتفاظاً على سبيل التصور بالوجه الثلاثة المذكورة في الدرر الجاليل  
 قال وما نسخ لي منها وان الكواذب انما تدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل العرف لا تقرر عندهم ان العقل  
 لا يعرض للنفس المجردة بدون معارضة الوهم ايما والعقل الفعال انما هو خزنة لمركبات العقل العرف فلا يلزم  
 ارتسام الكواذب في العقل النعالي بل ان يتسم الكواذب في الحافظة التي هي خزنة الوجدانيات ولا يخفى انه يرد  
 عليه الايرادات التي اوردها ذلك البعض على المحقق الدواني اما الاول فانه يعمل العقل الفعال خزنة للتصديق  
 فيلزم كون علمه تصديقاً وهو مخالف للجمهور على زعمه اما الثاني فلان الحافظة ليس من شأنها الادراك انما شأنها  
 الاحتفاظ فقط فلا تستعمل في الحافظة كانت ابيض غير مدبرة بها فئات المطابقة بين الخزنة وبين ما هي مخزنة له و  
 اما الثالث فلان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزنة للتصديق لكانت الحافظة خزنة للتصديق  
 لكون مصدقة بها فانهم ولا يخبط قول قد برهني في الحاشية اشارة الى ان فيه مناقشة ظاهرة لان الحافظة  
 مخزنة لما يدركه الوهم والعقل مجازة الوهم هي المعاني الجزئية كالصدائق والعداوة بين شخصين وليست خزنة  
 لما يدركه العقل العرف بل معونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوجدانية قد تداخلت  
 فيها بنوع من المداخلعة والفرق بين المداخلعة الوجدانية ومركباتها يظهر لمن تتبع كتب القوم والذهول قد يعرض  
 في القضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادئ العالية انتهت واجاب عنه بعض ناظري كلام المتكلمين  
 بان كلام بعض المدققين مبني على ان المدرك مطلقاً سواء كان مدركاً للجزئيات المجردة او ماديات او للكميات هي  
 النفس والظن التي هي مدركة عند البعض كالحس المشترك والوهم والتي هي غير مدركة اتفاقاً غيرهما منافع للملك

كما هو الحق بمعنى كون الحافظة خزانة للوهم انها خزانة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلته الوهم فلا وجه لتخصيص المدركات  
 بالمعاني الجزئية بل لانه لا فرق بين المعاني الجزئية والتعقبات الكاذبة الكلية في كون كل منهما بمداخلته الوهم معنى  
 كون الخيال خزانة للعقل المشترك كونه خزانة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلته الحس المشترك ومعنى كون العقل  
 العقل خزانة للعقل كونه خزانة لمذكراته العقل بالادراك الوهم ومن ثم قال ذلك لبعض في حواشي شرح بيضاكي  
 القول بالنفس ثلث خزانة الخيال والحيوانية والعقل النعالي هذا الكلام في غاية السخافة لان الحافظة انما هي خزانة  
 للمعاني الجزئية التي تدركها النفس بتوسط الوهم لا للمعاني الكلية التي تدركها النفس بلا واسطة قوة جسمانية  
 وان كان يهمل في الوهم فالكونية الكلية انما تدركها النفس بواسطة قوة جسمانية غاية الامر ان الوهم يغلب العقل فيصدق بالكونية ان  
 الكونيات الكلية يدركها العقل بواسطة الوهم وبقية بين يدرك العقل بواسطة الوهم وبين يدركه بلا واسطة وان كان الوهم يهناك من باب الغلب  
 في ادراكه قول الشيخ لان الحافظة خزانة لما يدرك العقل المراد بان الحافظة خزانة لما يدرك العقل بواسطة الوهم وكذا قوله ومدركاتها  
 اذ المراد بمدركات الوهم مدركات العقل بواسطة الوهم فاستناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في  
 الادراك وهذا شائع ذائع في كلامهم قال الشيخ في الاشارات والفيض فان الحيوانات ناطقتها وغير ناطقتها يدرك في  
 المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متناهية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير  
 محسوس وادراك الكلب معنى في النعجة غير محسوس وادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم بحس بانينا هذه فعندك قوة هذا شأنها و  
 ايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات الحسمة قوة تخلفها هذه المعاني بل يحكم بها غير الحافظة بها وقال شارحها المحقق هذا  
 بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فتقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتناول الحواس اليها كما ادراك الحيوان وقوة  
 الصداقة والموافقة والمخالفة من اختصاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها كما تدركها ما لم يتبادر  
 من الحواس دليل على مغايرتها للمعاني المشتركة ووجود اني الحيوانات الحسمة دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وهذا  
 صريح في الطلاق المدرك على الوهم مع انه قال في جواب اعتراض الامام الرازي حيث استعرض على قولهم معنى  
 اثبات الحس المشترك انما يحكم على هذا الملون بانه غير هذا الطعم وعلى صاحب هذا اللون بانه وما حسب هذا الطعم والحكم  
 بين شيئين لا بد وان يدركهما فمدرك هذا اللون وهذا الطعم لما احس لظاهرو هو بطلان كل واحد من الحواس الظاهرة  
 لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السببية وهو حس المشترك بان  
 انما يتم لو كان الحكم هو الحس واما اذا كان الحكم هو العقل فلا يتم اصلا لان الحكم على زيد بانه انسان فالحكم بشئ  
 على شئ اما ان يجب ان يدركها او لا يجب فان لم يجب بطل حكمه وان وجب فالحكم على زيد بانه انسان لا بد وان

يكون مدركا لها لكن المدرك للانسان الذي هو الكل انفس فيكون المدرك لزيد النفس ايضا واذا كانت النفس مدركة  
 للجبريات فلم يجوز ان يكون المحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا العلم هي النفس ايضا فيحسب ان النفس مدركة  
 لها ولكن لا حد لها بل لا والله لا غير انما تعلم انهم مع القول بكون المدرك لصور الجبريات المحسوسة ومعانيها هي انفس  
 يطلقون المدرك على القوى الجبرانية ايضا كونه آلات الادراك انفس وبما ذكرنا ظهر ان الكواذب الكلية ليست مدركة  
 للنفس باعانة الوهم انما المدرك بمجموعة الوهم المعاني الجبرية نعم الوهم يغلط العقل في التصديق بالكواذب الكلية فلا يمكن  
 ان يكون الحافظة خزائن للمدركات انفس اصلا وما قال بعض المدققين في حواشئ شرح بيابان النور ان النفس ثلاث  
 خزان الخيال والحافظة والعقل الفعال ان اريد به ان الخيال الحافظة خزانان للمدركات انفس اعني الاسماء  
 الكلية التي تدركها النفس بلا واسطة اذ هي جبرانية فلا يخفى انه سعة ظاهرة البطالان اذ لا يمكن ان تسام الصور الجبرية  
 في قوى الجبرانية كما تقرر عندهم وان اريد بانها خزانان للمدركات التي تدرك بتوسط الآلة الجبرانية فجاء باحققة خزائن  
 للصور كما صدر في الحسن لشيء من المعاني الجبرية المرتبة في الوهم وليست خزانين للنفس صلا ثم بينها كلام آخر فاذا  
 الاستناد الاول انه اني قد وهو ان ادراك الكواذب الكلية على تخمين الاول اللاحق والشا في تصور ما والوهم انما  
 المدخل له في النحو الاول من ادراكه فانه يغلط العقل فيدعي بالكواذب ولا يدخل الوهم في النحو الثاني والذبول لثباتها  
 قد يظهر ان على الكواذب الكلية المتصورة فيجب القول بارتسامها في العقل انما لا يمكن القول باختزانها في الحافظة اذ  
 لا يدخل في تصور الكواذب الكلية للوهم اصلا فاحت ما فاده المحقق الرواني قال المصنف وهو الحافظ عند المدركه علم ان الشايل المذكور  
 للعلم في كتب القوم لما لم تكن تتناول جميع انحاء العلم من الحسولي والحضورى وعلم الواجب سبحانه وبذاته وبغيره وعلم الممكن بالظن  
 الاما يذو سوار كان محل ارتسامها انفس والآلات فسر هذه التفسير لتشمل جميع اشياء لكن الظاهر انه تعريف لغوي للعلم والادراك  
 كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في شرح قول الشيخ ادراكا شي هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدركه انه ليس  
 بتعريف الادراك ولا لم يتجاش فيه عن ايراد لفظ المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة انه حال المستحرك بل هو  
 تعيين للمعنى المسمى بالادراك المستحرك فيه الاحساس والخيال والتوهم والتفعل وان كان ذلك المعنى واضحا غفيا عن التفسير  
 والتعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يريدون تعيين الاشياء المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كما ذكرنا  
 مثلا لم يعرفوا حالها في التساوي في تلك الاشياء ارام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها والغير فهم كثر من  
 الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجبرية بآلة والمقولات بذاتها ان المدرك للجسمة بآلة متما  
 هي الآلة لا انفس كونه عليهم انهم يقولون انفس لا تدرك الجبريات وطول الكلام في ذلك حجة اعتراضاتهم

[illegible]

ان كان قد عرفت انفسها علم انما كانت كاشفة للزائدة مشبهة في المصادق لم يحسن انفسها حاضر لا عند انفسها قال الحق  
 الذي في في الزائدة المشبهة كما ان العلم والمعالج في معالجته الشخص نفسه متعارفان بالاعتبار فانه من حيث متعالج  
 غير من حيث ان العلم فان المؤمن هناك النفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمتاخر من حيث ان قايده للمعالج  
 فباعتبار متعارفان بالاعتبار كالكساح في علم النفس بذاتها لان النفس من حيث انها حاضر عند مجرد عالم ومن عيوبها انها مجرد  
 عن غير متعالج مع العلم في موضوع العالم متعالج في موضوع العلم بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 متعالج بالاعتبار الذي هو بعينه في موضوعه فالهوية المجردة من حيث انها عالمة وان كانت متعارفة اياها من حيث انها معلومة ولكن في  
 التفسير انها مجردة عن العلم والمعالج لان التفسير بين العالم والمعالج العلم بمصادقها واما متعالج فهي  
 الهوية المجردة من غير ان يكون لها في موضوعها كاشفة للزائدة مشبهة في المصادق فان معارفها متعارفان بالاعتبار  
 ولو كان الامر فيها نحن ككساح علم النفس بذاتها حصولها لا حضورها لان الذات الماخوذة مع كاشفة من الموجودات  
 التي في العلم المتعلق بها حصولها لا حضورها وما قال بعض الموفقين ان الذات الماخوذة مع كاشفة امر متعالج في العلم  
 المتعلق بها حصولها لا حضورها فليس بشي لان كاشفة اذا لم تكن في الذات لم يلزم كونها كاشفة امر متعالج في العلم  
 كاشفة من حيث ان يكون لها ليس الحضور انما الحضور نفس الذات فالعلم بالحديث يخرج الى حصول صورة الهيئة فان قيل  
 المتعلق الذي لم يصحح بالتفسير بين العلم والمعالج في العلم والمعالج بالاعتبار فباعتبار متعارفان بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 ان العلم في الهوية المجردة كاشفة للزائدة مشبهة في المصادق فان معارفها متعارفان بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 بينهما بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق فان معارفها متعارفان بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 العلم في الهوية المجردة كاشفة للزائدة مشبهة في المصادق فان معارفها متعارفان بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 وان لم يكن لها على التفسير بين العلم والمعالج بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 كاشفة بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق فان معارفها متعارفان بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 على الحق الذي في كاشفة بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق فان معارفها متعارفان بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 وانما شئنا انما العالمية واخرها انما العالمية ولا يتجشم من بعد من ذوي التحصيل في انفسها ففضلنا عن ان يتجشم من  
 في انفسهم فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق فان معارفها متعارفان بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 كاشفة بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق فان معارفها متعارفان بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق  
 في انفسهم فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق فان معارفها متعارفان بالاعتبار فلهذا قيل انه قد استعمل عليه التفسير الذي هو مصادق

في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته واما منه بازاء العاقلة فهو ما منه بازاء المعقولة الا ان كانت  
 بينه وبين الذات العاقلة لمعقولات هي غير حاسمة باعتبارك ان ذاته لها هوية المجردة لذاته عاقلًا وحكمة ان ذلك  
 منه بازاء العاقلة وباعتبارك ان هوية المجردة لذاته معقولة لا عقلية لا على ان في ذاته احد  
 الاعتبارين يخالف الآخر في اختلاف الاسم تتبع اختلاف الافعال كما حصلت بالمقابلة ولو كان الامر كما ينبغي لاختلاف  
 في تفاوت اعتبارات المبدأ الاول القبول الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلة والمعقولة وسائر شئونه  
 والصفات التي تكثر بحيثيات في ذات نفسه مجردة وبطلان الاشراك صريح وخرج في معرفة اعتبارات  
 وبطلان الحكم بالمران الا ان يتعالى عن المثال ذلك مقتضى قدوسيته ويرفع عن مشابهة احدية فليس هناك الاكثر  
 الا ما يتجسد لسلوك الانسانية من المتماثلة بينه وبين غيره وحقيقة الوجود بالذات ينبغي ان يكونا جارية بحيثيات  
 الحقيقية الكمالية بحيث يكذب تصور حقيقيين كما ليقين على الاطلاق ويصدق الطلاق اسماء بحيثيات الكمالية بالاسم على  
 الحقيقة الواحدة الحق على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون انما المتكثرة حقيقة التسمية فقط وكبرياءه على عن ذلك  
 كلمة بذاته لا يخفى على المتوقفة بهيمنة تلويل بلا طائل او المحقق الذي انما يقول بالتفاوت لا اعتباري في العلم  
 والمعلوم في علم النفس بذاته او انا في علم الواجب تعالى فهو قائل بكون ذاته تعالى بنفس ذاته عاقلًا ومعقولة لا غير  
 صريح في كبريائه بان علمه سبحانه حضوره وان حضوره انما عند نفسه قد يكون بعدد الغيبة وهو لغوي لهية ونفسه حقيقة قد  
 يكون للوحدة والتفارق الاثنيتي فلا يستدعي المتعارفة ولا يلزم من القول بالتفاوت الاعتباري بين الذات والمعلوم  
 والمعلوم في علم النفس بذاته القول بالتفاوت بين العاقل والمعقول في علمه تعالى بذاته فالمراد من التي ذكرها صاحب  
 الاطلاق المبين بقوله ولو كان الامر كما لا يدري وجهه قال بخلافه لما دى فان وجوده آه فانما يقع في الماديات  
 بغيره الامور السالبة في المادة الا في كبر المركب من المادة والصورة كما لا يخفى بقى هو كلام من بعده منها اني فقال  
 الشيخ في التعليقات انما يدل على ان علم النفس بذاته ليس بحسول من عودتها فيها ولا يدل على ان علمها بذاته ليس  
 بعدد زائدة قائمة بها ولا يتكشفا كما عليه الحال فيشار له تعالى فهو انما لا تسلم ان يكون العلم والمعلوم في علمها  
 تفارعا بحسب لمصادق الابد من العاقلة والمعقولة فيكون لنا ان نصف بها والاقبال في شئيه بصدق باسناد او الموصوف  
 في المعقول يستند او ان يفتقر الى العاقلة في ذاته لا استناد او لا وجود له في ذاته وبطلان الاشراك في ذاته  
 واجيب بان العاقلة والمعقولة من الصفة الذاتية التي هي صفات العلم نفس ذات الموصوف فيكونان ذاتي الثبوت اياها  
 كما اوجب للموجب تعالى واوردت عليه في بعض تعليقاتي في بانه ان اراد كبريائه وادبتي الثبوت لهما ان يكونا لهما هوية مشتركة

لا يجعل الذات لا يجعل مستانف كما هو الظاهر من النظر فيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلة ووصف المعقولة لنفسه  
عن نفس ذات النفس كون النفس بنفس انها مصداق لا يجعل بذين الوصفين ان يكون ذاتك لوصفان ووجهي بالشئ  
لها بذل المعنى اذا لم يجعل الذات فليست هي ذات مخرج ان يسلب عنها ذاتها واثباتها فلا يكون بذان الوصفان ووجهي بالشئ  
لنفس بمعنى كونها غير معللين اصلا وان ارادوا بانها غير معللين يجعل مستانف فليس كمن رجح قوله كالموجود والموجود ليس في  
محله وجودا واجب سبحانه ليس معللا اصلا لا يجعل الذات لا يجعل مستانف الا يلزم كون ذات سبحانه مجهولا الى الابد بالثبوت  
اذ لا معنى لكون الوجود مجهولا ومعلوم الا يكون مشترا انشراعه كذا اذا تقر له سوى التفرق المتشابه لبعض الخطين المستطيق واجب  
عن انفرادي وقال المراد بالوجوب ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة للثبوت للارادة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوته لها  
الى حقيقة ثابتة والوجود عين المهيبة بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظيره كقوة ففرض المحيطان العاقلة المعقولة  
من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حقيقة اخرى والا يلزم للمجولية الذاتية كالوجود بالواجب فلا بد ان  
يكون العاقل نفس لمقول هذا كلامه انت تعلم انه غير ان محض للصفة لا اصلا بل هو بالهياتين كشبهته بالبيان اما اولها  
فلان المحيى قد صرح بان وصفه العاقلة والمعقولة من الصفات التي مصداق محملها نفس ذات الموصوفين بلا حقيته  
فيكونان ووجهي بالثبوت لنفس ذات النفس اذا كان المراد بالوجوب اللزوم كما لو صرح في المهورا يكونان لازمين للنفس  
كالزوجية للارادة ومصداق اللزوم لا يمكن ان يكون نفس ذات اللزوم لان اللزوم من العواضف مصداق لهما  
اي عارض كان لا يمكن ان يكون نفس ذات المعروف بل يدوان يكون مصداقه امر ذاتا على ذاته والاعمق عارضا  
بل بهيئة ذاتها واليها لو كان مصداق حمل اللزوم نفس ذات اللزوم لم يكن المهيبة اللزومة قابلة للزوم وعروضه لها فعلى تقدير  
ان يردوا بالواجب اللزوم كما عي بطول باره المحيى راها وانما فلان الوجود على تقدير كونه عين المهيبة لا يمكن ان يكون  
من جيل اللزوم اذ لا يمكن رجح ان يكون عارضا للمهيبة اصلا والا يلزم كون المهيبة قابلة للوجود فليكن كونهها قابلة لنفسها  
الوجود على تقدير كونه عين المهيبة ليس حال اللزوم بالقياس الى الملزومات كما لا يخفى على من له فهم سليم واما الثاني  
فلانه على تقدير كون وصفي العاقلة والمعقولة ثابتين على نفس ذات النفس لا يلزم للمجولية الذاتية اصلا كما  
لا يخفى فتقوله والا يلزم للمجولية الذاتية الفاظ بلا معنى واما رابعها فلان قوله كالوجود بالواجب بعد الاعتراف بان المراد  
بوجوب الثبوت اللزوم ليس له معنى بل هو كاصوات البهايم لان الوجود ليس بل لازم لذات الواجب تعالى والا  
صار وصفها عارضا لذاته تعالى لا عين له سبحانه كما هو الحق عند متحققين واما خامسها فلانه بعد تسليم جميع ما ذكره  
ان الموصوفين لا يندفع ايرادى على المحيى بل هو باق بحاله اذ ثبوت وصف العاقلة والمعقولة لذات النفس

(١) العلم لا يخرج عن العلم على الاول كسبحان القاطن في غير قوله ان شرب الوعد والواجب سبحانه غير متعلق ان العلم الثاني ما لم  
 يكون شرب الوعد بغير الوعد في النفس واجبا بالذات واما ما سادنا فاذن للفرق قوله فلا بد ان العلم الثاني يجب ان يكون  
 ولا يخرج عن علمه او لا يضاف ان الاشتغال في شرب الوعد بالذات، هذه الاقوال الواهية لسببها الضعيف للاوقات المستغرقة  
 فلا اعتراض عليها من الاعتراض عليها والصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير متعلقة في كونها عاقلة لنفسها  
 الى كسب صفات لبقها كما تكون معروفة بالواقعية ولا في كونها معروفة لنفسها الى ان يعلق صفة تتصل بها تكون معروفة  
 بالمعقولة لبقها يتصور فيها استعداد ان يستعد او وجود الصفة فيها استعداد لتعلق الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها  
 عقل وعاقلة ومعقولة ومنها ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات انه اذا كان العقل ذاتا لنفس ذاتها ما يقولون  
 فعلها بعلمها بذاتها ان يكون عين علمنا بذاتها فيكون هو ذاته بالعبارة وليم يجرى في التركيبات التي لها سببها واما  
 ان يكون هو علمنا بذاتها وليم منه ان لا يكون علمنا ذاتا لنفس ذاتها وواجب عنه المتحقق الطوسي بان علمنا بذاتها هو  
 ذاتا بالذات وعجز ذاتنا بغير من الاعتبار الشيء الواحد قد يكون له اعتباران ذو منية لا ينقطع باوامر المعنوية بعينها  
 واما قوله حمل الشيء لشيء يستدعي تغاير شيئين كإضافة الشيء الى الشيء واليجاد الشيء للشيء وذلك لانهما في اتصالهما  
 الشيء عالمًا بنفسه فاجواب ان تغاير الاعتبار كات في الحصول والاضافة فان الملحق بنفسه ملحق بافتقاره اثر وليس  
 بكاف في اليجاد ولا في الحقيقة تقدم الموجه على الموجه بالذات وهذا الكلام صريح في التغاير الاعتباري بين العلم والعلوم  
 في العلم المحض الذي لا ان يكون كلامه بان مقصوده ان لا تسلسل هناك بل هناك شيء واحد لكن للذهن ان يفتكره  
 بالادوات كالحال في العلم والمعلومية فيتحقق في التغاير بعد تحقق العلم وينقطع لست بالاطلاع الاعتباري انما قد نفس للتغاير  
 الذي يتحقق بعد تحقق مصدر في العلم في مرتبة المصدر في شيء واحد فلا مجال لتوهم لغت في فروع حاصل الجواب عن  
 الاشكال الثاني ان الافناء هناك في مصدر في العلم انما يتجدد في الاضافة بعد تحقق العلم ووج التغاير الاعتباري  
 كما سلكنا في المعالج وادعته من بعض الاعلام على قوله وليس بكاف في اليجاد آه بان التقديم بالذات  
 لا يستدعي التنازل الذي بل يجوز ترتيب احد التغايرين بالاعتبار على الآخر كما ان الملحق له نوع تارة في المعالج وتقدم  
 عليه لذات وانما تقدم احد المعالج فيما تخزن فيه من المعالج وليس مقدما عليه بالذات اذ لا معنى لتقديم شيء على شيء آخر بالذات  
 والوجود لانهما في اليجاد الموجه لهما ذاتا وتترتب احد التغايرين بالاعتبار على الآخر يرجع الى ترتيب هذا الاعتبارين على الآخر  
 فلا ينبغي لتقديم المعالج على المعالج تقدم بالذات كما تقدم منها ان العاليية منها الله سبحانه فلو كان العلم النفس بذاتها نفس  
 ذاتها يكون مصدر العاليية والمعامية نفس ذاتها فيلزم تنجاس الذات فيكون اجابته مصدر الشيرازي في الاستظهار بالذات



قام به الوجود و هو سبحانه نفس الوجود وليس معنى الوجود ما يتبادر ويوجهه العرف من ان يكون امرًا متبادرًا للوجود بل معناه  
 ما يخرج عنه بالفارسية هسنت وكما لا يلزم من صدق اشتق قيام مبداء الاستحقاق لك لا يلزم من قيام مبداء الاستحقاق  
 بشئ صدق اشتق فان الصدق قائم بالهوار وليس بصوت والكلام قائم بالصوت وليس بشئ فافرض الوجود  
 هو واعن المادة ونحو اشياءها كان عالما ومعلوما بالقيام صفة العلم به والحق ان النفس مع حضورها عندها لا يكشف عنها  
 موهبة او ما يترتب عن الوجود بسيطة او مركبة مع ان ادنى درجات العلم ان يكون المعلوم متميزا وليس نفوسنا  
 متميزة اصلا الا بالحوادث فالتحقيق الحقيقي بالقبول ما يفيد ان مصداق العاقل في علم النفس والمجردات  
 بالنفس ما متبادر لمصداق المعتول والعلم هناك ليس نفس لمعلوم بل هو صفة انضمامية متبادرة للمعلوم والعلم هي الوجود  
 والا وراكبة المعبر عنها بالنش من مصادق العالم هي النفس شلا من حيث قيام تلك لصفة بها والمعلوم هي من حيث هي  
 وقياس تلك لصفة عليها كما ان مصداق المعالج فيما اذا عالجت نفس ذاتها هي من حيث قيام صفة المعالجة بها ومصداق  
 المعالج هي من حيث وقوعها عليها والحاصل ان العلم صفة واحدة باحقيقة يعبر عنها بدائش يختلف باختلاف استعمالها  
 فان كان متعلقا امرًا فانها عن العالم كان لتعلقها به يتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم بمعنى ان العلم متعلق بالصورته  
 اولاً وبالذات وبثانيها وبالعرض فيسمى العلم حصولا بالقياس الى ذلك الامر في الصورة لانه بالقياس اليه بواسطة  
 حصول الصورة وان كان متعلقا امرًا غير غائب عن العالم كنفس ذاته وصفاته والصورة الحاصلة في ذاته كان  
 متعلقا بها بالذات لا بواسطة الصورة فيسمى العلم حضورا بالقياس الى حصول الصورة فالفرق بين العلم الحضور  
 والحصول انما هو كجيب حضور المعلوم يتوسط صورته بعد محصل كلامه التشرعيف ولا يخفى على النصف وثمة وثمة  
 قوله وسواء كان مرآة لما قد عدها بها ما خذوها قال بعض المدققين ان الصورة العلمية من اشئ قد تكون مرآة مثلية  
 وهي منقسمة الى المتصور بالكنة والمتصور بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات ومتشاكلين بالاعتبار فالحاصل  
 بالكنة وان كانا بالعكس فالمتصور بالوجه قد لا يكون مرآة للملاحظة وهي منقسمة الى العلم بكنة الاشئ والعلم بوجه الاشئ  
 فان العلم ان يتعلق بالشي من حيث هو فالعلم بكنة اشئ وان تعلق بوجه من وجهه من حيث هو وجهه فالعلم بوجه اشئ انتهى ونظيره  
 ان الفرق بين هذه الاقسام بوجه منها ان المرآة والمرئي في العلم بالكنة متحدان بالذات ومتشاكلان بالاعتبار بخلاف  
 العلم بالوجه لانها متغايران فيه بالذات بخلاف العلم بكنة الاشئ فانه ليس متغاير مع المدرك اصلا ومنها ان  
 الكنة والوجه في علم الاشئ بالكنة وبالوجه يكونان متصورين بالذات ومقصودين بالعرض واشئ المقصود  
 ادراكه بالعكس واما العلم بكنة الاشئ فالصورة والمدرك فيه شئ واحد ومنها ان الصورة العلمية

في العلم بالكنه والعلم بالوجه تكون مرآة للملاحظة بخلاف العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء وفيه كلام من وجهه الاول  
 ان تصور الشيء بالحدائق نقص اذا جعل مرآة لا يدخل في شيء من الاقسام الاربعه اما في العلم بالكنه فلا تنقار البينيه لشيء  
 فيه مع هيئه المدرك ضرورة ان الحدائق نقص ليس عين هيئه المدرك واما في العلم بكنه الشيء فكلان الحدائق نقص جبل  
 مرآة للملاحظة المدرك والعلم بكنه الشيء عبارة عن تشل نفس الشيء من غير اعتبار المرآتية واما في العلم بالوجه ووجه الشيء  
 فكلما هو لان الوجه فيها لابد ان يكون مغايرًا بالذات لهيئه المدرك والحدائق نقص ليس كذلك الثاني ان الحدائق نقص  
 اذا جعل مرآة للملاحظة المحدود فانه ليس تصور بالكنه لان الحدائق نقص ليس عين هيئه المحدود بل جزئها فيكون تصور  
 بالوجه مع ان الذات متحد بالذات مع الهيئه فان جعل الذات عين جبل الذاتي واجيب عنه بان اتحاد الذات  
 مع الذاتي في الوجود الخارجي اتحاد بالذات فاذا وجد الذاتي في الذهن وجعل مرآة للاستدخ فيكون اتحاد  
 الهيئه مع اتحاد بالعرض ولا محذور في ذلك لاختلاف الوجودين ففي الوجود الخارجي الاتحاد بينهما بالذات  
 وفي نحو الوجود الذهني اى اذا تصورنا الشيء بمجره الاتحاد بينهما اتحاد بالعرض فان الكل لا يوجد بمجره وجوده  
 حقيقة في هذا النوع من الوجود الذهني وفيه ما قيل ان الحدائق تمام اي غير متحد مع المحدود عين هو مرآة للملاحظة  
 فان الملتفت اليه عند بعض المتفكرين يجب ان يكون حاصله وتبع الشارح الذي جريامنه على سجيته فالصواب  
 ان يقال المراد بالاتحاد بالذات العينية بان تكون المرآة تمام هيئه ما هي مرآة له فالعلم بالكنه عبارة عن العلم  
 المتعلق بالحدائق في بان يجعل مرآة للملاحظة المحدود واما على ما ذهب اليه الشارح تبعًا لبعض المتفكرين من  
 عدم حصول صورة الحيز وعدم تقديره واما على ما ذهب اليه الجمهور من كون الحدائق كاسنة لحصول المحدود فالحدود  
 يحصل نفسه انها الحيز كاسية فليس الحيز مرآة للملاحظة المحدود فهو علم بكنه المحدود غاية الامر انه يحصل بعد حصول الذاتيات  
 فلا فرق بينهما بين العلم بالكنه وكنه الشيء في الاطلاق بل يطلقون كلاهما في معنى واحد وهو حصول هيئه الشيء كما قال  
 المحقق الرواني في حواشيه القديمة على شرح التجربة معنى لتصور الشيء بالكنه ان يكون بنفسه مثلاً في الذهن الثالث انه اذا لم  
 يحصل صورة المحدود في الذهن بقي مجهولاً وانما هو ملتفت اليه فواشبه بالوجه الذاتي غاية الامر ان يكون هذا الوجه تمام وحصل العلم  
 بالكنه ليس لا يحصل فيه الشيء بنفسه سواء حصل بهيئه او كاسية الرابع انه يلزم ان لا يدخل علم الجزئيات النوع في علم الشيء بالكنه  
 لان الجزئي لا يكون كنبه تعلم تحقق المرآتية المتعبرة فيه وليس بالفضل في الاقسام الباقية اي في سبيل النقص في الاقسام الاربعه الخارجية  
 يختل يحصل في علم الانسان بالحيوان الناطق اذا لم يحصل مرآة للملاحظة اذ لا يصحق عليه علم بالكنه لان المرآتية ولا علم بكنه الشيء في  
 هذا الشارح بعض الاعلام قد بقوله في بعض حواشيه حيث قال من الحاسب ان يعتبر العلم المتعلق بالوجه بان ان يكتسب منه العلم

قسما من العلم ولا يعتبر العلم المتعلق بالحد التفتيلى من دون ان يصير مرة ملاحظة المحذور مع ان الثاني آخر  
 بالاعتبار لانه مستخدم بالذات بخلاف الاول ولا اقل من التساوى كيف وعدم الالتفات الى صاحبها  
 بينهما وكذا النفس الامتصاصية في السواس ما قال بعض الكملاء العلم بوجه الشئ ليس في الحقيقة قسما خاصا لان  
 الوجه في العلم بوجه الشئ اذا لم يكن مرة ملاحظة فلا يكون الشئ معلوما اصلا فالمعلوم ليس الا الوجه وهو  
 حاصل بنفسه فيدق في العلم بوجه الشئ ولم يكن قسما آخر من العلم وما قال المتأخر في الحاشية الفرق بينهما  
 ان المعرفة احاصلة اذا لم يكن مرة ملاحظة شئ فان حصلت من حيث انها غرضية او خاصة شئ ما فهم بالقياس  
 الى ذلك الشئ علم بوجه الشئ والا فهم بوجه الشئ كما كانت مثلاً اذا حصل في الذين باعتبار ان غرضي للانسان  
 فان لم يكن مرة ملاحظة كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشئ وبالقياس الى نفسه علما بوجه الشئ وكون التفتيلى  
 الواحدة علما بوجه الشئ وبوجه الشئ مخصوص بالعرفيات واما الذاتيات كالحيوان الناطق مثلاً اذا لم يكن مرة ملاحظة  
 الانسان وحصل في الذين من حيث انه مدلل الانسان وكنهه كان علما بوجه الشئ مطلقا سوا رقيس الى الانسان او  
 الى نفسه فتأمل انتم هذا فلا يخفى ما فيه لان كلامه في الشئ نص على ان العلم بالكنهه وبالوجه يكون احصا في الدنيا  
 مرة ملاحظة ما فهمه لتصوره وان العلم بكنهه الشئ وبوجه الشئ لا يكون لك فاذا امكن في علم الوجه ان يلاحظه والوجه  
 الا بان يكون مقصودا بالذات وسمى ذلك علما بوجه الشئ فكيف لا يمكن في علم الكنهه ذلك بان يلاحظه اذ الكنهه لا بان  
 يكون مقصودا بالذات والفرق الذي ذكره في الحاشية تحكم غير صحيح فتأمل جدا وقال بعضهم ان العلم بوجه هو  
 ان يحصل وجه الشئ لامن حيث انه وجه له اى مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجهيا والعلم بكنهه هو ان يحصل كنهه  
 من حيث انه ليس وجهيا لشيئ في الواقع وفيه انه لو لم يلتفت في العلم بوجه الشئ الى ذي الوجه اصلا لم يكن علما لشيئ لانه  
 لم يحصل في الذين لم يلتفت اليه فلا وجه لجعل العلم بوجه الشئ علما لشيئ على انه لا يخفى العلم في الاتحاد والارتباط  
 الكلام في العلم بالكنهه ايضا يجزى مثل ذلك فان الكنهه ايضا له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن كنهه  
 علمه من حيث انه كنهه علم به من ان العلم بوجه الشئ هو ان يحصل وجه شئ بحيث يلتفت الى ذي الوجه لكن لا يلتفت به  
 الالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه يتقدم الالتفات الى ذي الوجه وسقوله فظاهر مع ان الالتفات الى الشئ  
 مع عدم قصد الالتفات اليه مما لا يفهم مقصوده له انك تفتن من تضاعيف البيان ان العلم على قسمين لانه انما  
 به حيث الشئ فهو العلم بالكنهه سوا كانت المعرفة الحاصلة في الذين مرة لاول والا فهو العلم بالوجه والفرق بين  
 العلم بانائه وكنهه الشئ في نحو العلم والاكتشاف والعلم انه قال المحقق الرواني في الحاشية القديمة معناه فهم الشئ

ولكنه ان يكون هو بنفسه متمثلاً في الذهن والتصور بالوجدان لا يكون هو متمثلاً بل بالصدق عليه لكن يتوجه بنفسه  
 الى ما يصدق به عليه فالمرئى في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحاداً بالاعتراض  
 وتحقيق ذلك ان اتحاد الشئ بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحادهما بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد  
 بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام سبب الاستتقاق به حقيقة او واقعه ارا او متصور  
 هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق ذلك لكل مختلف فيها فاذا وجد  
 فرد من المهيته في الخارج كان ذاتية موجودة فيه بالذات وعرضية موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للمهيته  
 المعرضة ليس عارضاً للعرضي فانه مختار له بحسب المهيته ولا يحتمل نعم له معها علاقة وارتباط فيتمصف بالاتحاد وتطير في  
 العقلان والشيء مثلاً من حيث عارض البهاض وكما ان وجود المهيته في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرضي ككسب  
 وجود عرضياتها ينسب اليها بالعرضي اذ انتمت النفس بها اليها اى ان ادخلها بحيث ينطبق عليها فينبغي ان تكون  
 الوجودية في اورد عليه معاصره بوجه منها ان المنصور بالوجود لم يكن متمثلاً في الذهن لم يكن معلوماً لان العلم  
 عياناً عن الشيء واذا لم يكن معلوماً لم يكن التوجه اليه بالامر الصادق عليه لا يغيره لا يمنع التوجه الى مجهول في اتحاد  
 منه المتيقن بان كذا ان الوجود معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم بالاتحاد معه في نحو من اخبار الوجود ككسب متمثل بالعرضي  
 في كذا الشيء وكيفية يتصور انه اذا علم الكاتبة بان كان كذا الانسان متمثلاً في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صوتاً وكذا  
 واذكره من انه لو لم يكن معلوماً لم يكن التوجه اليه متقدماً بان المراد بالتوجه بالخطا لوجود على الوجه الذي ينطبق عليها فانما اذا  
 لاختلاف الكاتبة متمثلاً على الوجه الذي يغير عن كذا افراده كما في قوله كمال كاتبة كذا فقد لاحظناه على ذلك الوجود بخلاف  
 ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع العقائدية الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشئ وعلم  
 الشئ بالوجه لا يتوجه القاصرون من ان الفرق بينها بالذات او المعالوم في الصورتين هو الوجه في الحقيقة فيكون  
 في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح اللانطباق بخلافه الصورة الثانية ومخافة هذا الجواب في غير شئ في  
 من قبل ان يلزم عليه ان لا يكون علم الشئ بوجه من اقسام العلم كما لا ينبغي فالجواب في الاجابة عن هذا الجواب  
 ان يقال ان المخصوص في الذهن بالذات انما يجب في المتعاقبة بالذات فما يكون حاصراً في الالهي بالذات انما يجب  
 ان يكون معلوماً بالذات وما يكون حاصل بالعرضي يكون معلوماً بالعرض وفي علم الشئ بالوجه ذم الوجه معلوم بالعرضي  
 حاصل بالعرضي ومنها ان العرضي كالكاتبة مثلاً لو كان مختاراً للانسان في المهيته ولا يحتمل في الخارج لم يكن عارضاً في كذا  
 ان يقال ان المهيته في الآخرة في علم ما يقتضيه حمل المواظفة ولو كان بينهما تطير في العقل والشيء من العلاقة والارتباط

لا مستقام فلو كان يحكم باتحادهما في متعلق بالابان احدهما بعين الآخر الا ترى انه لا يصح ان يقال القطن في الثلج متخايف  
 بالمجمل لا يصح ان يقال احدهما بعين الآخر واجاب عنه المحقق بان حمل المواطاة هو الحكم لاتحاد اعم من ان يكون اتحادا بالذات  
 او بالعرض الا ترى انه قال في التجزئة بعد ذكر اقسام الوحدة وهو هو على هذا الخوف صرح بان مفهوم القضية مطلق في الاتحاد  
 قد عبر عنه بمرس اقسام الوحدة المتعارضة المتعارضة بالحمل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البيان نعم المتعارضة بخصوص الحمل  
 ببعض اقسام الاتحاد وحمل الحمل في العرضيات بمعنى آخر لم نقل به او ما نقول هو ان مصداق الحمل يختلف لامتناعه اذ من  
 البين ان هذا الحمل معناه غير مختلف في المواد او رده عليه بان لما ادعى ان العرضي متخايف للشيء بحسب ابيته واجعل متخايف  
 عليه بانه لو كان كذلك لم يصح ان يقال مثلا الانسان كاتب ذكر في مرس الجواب ان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من  
 ان يكون بالذات اى الاتحاد في ذاتي الطرفين او بالعرض اى في متعلقهما كما يقال القطن ثلج في البيان وذلك  
 انما يفيد لو كان الحكم في مثل قولك الانسان كاتب باتحادهما في متعلق لهما وليس كذلك ضرورة ان الحكم باتحادهما بنفسهما  
 ولو كان متخايفين بحسب الحمل لم يصح الحكم باتحادهما في ذاتيهما وتحقيق ان العرضيات المحمولة اتا وجودا في الخارج  
 ان معروضاتها متصححة لانشرعها فاما لوجود بالذات انما هو معروضاتها لكن العقل عين لحاظها ولحاط معروضاتها وجود  
 معروضاتها اليها بالعرض بمعنى ان معروضاتها متصححة لانشرعها وبعد الانشراح يكون لها وجود في الذين بالذات  
 لكنه ينسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق حملها في الواقع معروضاتها فاذا وجد زيد في الخارج  
 وقام به السواد كان الاسود موجودا في الخارج بالعرض من سببه ان وجود معروضه وجوده في التقايم به السواد  
 ينسب اليها بالعرض من حيث ان معروضه مطابق لحمله ونشأ لانشرعه واذا وجد مفهوم الاسود في الذين كان  
 الوجود الذي ينسب بالذات لمفهوم الاسود لكنه ان جعل مرآة للملاحظة زيد ينسب به الوجود الذي ينسب بالعرض من الى زيد  
 بمعنى ان اصدق عليه الاسود والحاصل في الذين في الواقع هو زيد فيبين المعروف والعرضي لتناكس في  
 الوجودين فتدبر ان المعروف والعرضي متحدان بالذات جملا ووجودا فاسد ان كان لك لا يمنع بقا المعروف  
 مع زوال العارض نعم التفسير باتحاد المعروف والعرضي باتحاد القطن والثلج في عارض البيان ليس بشيء لانه  
 اتحاد بالمجمل واتحاد المعروف مع العرضي مناط الحمل المواطاتي والفرق بينهما اظهر من ان يخفى قوله اذ  
 لا حاجة الى التخصيص آه هذا متعلق عما قال المحقق الرواني في شرح التهذيب انه لا حاجة الى التخصيص بل هو  
 او الحادث منه كما خصص بعضهم نظرا الى ان الانقسام الى البدئية والنظرية انما يجري فيها فان الانقسام يجري في  
 المطلق وان لم يجري في كل نوع منه انه تخصيص اللقطة من غير ضرورة داعية مع ان التخصيص ينسب بقواعده فن قال

بعض المتقنين تحقيقه ان المطلق يؤخذ على وجهين الاول ان يؤخذ من حيث هو لا يلاحظ معه الإطلاق وحينئذ يصح سناد  
 احكام الافراد اليه لا تحاد معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق تحقق فرد في الشيء بانتهار وهو موضوع القضية المجهلة اذ  
 موضوعها تصديق البعض في الجزئية الموجهة وسالبتها تصديق البعض في السالبة الجزئية والثاني ان يؤخذ من حيث المطلق  
 ويلاحظ معه الإطلاق وحينئذ لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحقيقة المطلقة تاتي عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق تحقق  
 فرد ولا يتحقق بانتهار بل بانتهار جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبيعية والعلم الذي هو مورد القسم هو المطلق على  
 الوجه الاول فالانقسام الى السالبة والنظرية وما يلزم من الانحصار فيها يجريان في نفس العلم من حيث هو لا من حيث  
 الإطلاق وان كانا من احكام الجعولي الحادث وفي هذا التحقيق كلام من وجوه منها ان الفرق بين موضوع المجهلة  
 وموضوع الطبيعية بالشيء الذي ذكره غريب بضرورة ان ضرورة ان موضوع الطبيعة هي المية من حيث الإطلاق  
 وهي من المعقولات الثابتة والوجود لها في الخارج اصلا فلا يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق تحقق جميع الافراد  
 ومنها ان موضوع الطبيعة لو كان موجودا بوجوه فرد وكانت الطبيعة قضية خارجية مع انهم قد يروا خلافه  
 ومنها ان المراد بالانتشار اما الانتشار راسا والانتشار في الجملة فان كان المراد بالانتشار راسا لانتشار جميع اشخاص  
 التحقيق فلا شك انه لا يتحقق المطلق بالمعنى الثاني بهذا المعنى بانتهار فرد فان سلب نحو من تحقيقه لا يستلزم  
 سلب جميع اشخاصه وان كان المراد بالانتشار في الجملة فالمطلق بالمعنى الاول والثاني متساويان في ذلك  
 قال الاستاذ العلامة في معنى تحقق الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معادلان وجوب  
 نفسه صحيح لان نيتزع الذين عنه الطبيعية ويعينها بالاطلاق بخلاف موضوع المجهلة فانه موجود بعين وجوده  
 فاذا وجد الفرد وجد موضوع المجهلة بعين وجوده ووجد انتشار انتزاع موضوع الطبيعية فانه يكون موجودا في الذين  
 بوجوده من خارج عن وجوده بعد انتزاعه عن الفرد فهو يتحقق تحقق فرد معنى انه نيتزع عن الفرد المتحقق ولا  
 ينتهي بانتهائه لان انتفائه ليس انتفاعا لوجود الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد انتشارا انتزاعا  
 فهو يثبت جميع الافراد لا يكون له انتشار انتزاع اصلا فينتشر بانتشار جميع الافراد وقد اندفع بهذا التحقيق الالزامات  
 بخلافها اما الاول والثاني فلان معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجوده والفرق  
 حتى يباين كونه مأخوذا من حيث التعميم او سبب تميز وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعية  
 موجودا في الخارج كونه القضية الطبيعية خارجية واما الثالث فلان المراد بانتشار موضوع المجهلة بانتشار  
 فرد انتفائه في الجملة بانتشار فرد ولا ريب في انتشار موضوع المجهلة في الجملة بانتشار فرد منه واما موضوع الطبيعة

فلمّا كان موجوداً في الزمن بوجوده مغائر لوجود الفرد ولم يكن انتفاء الفرد انتفاءً له فاشتمل على جميع مناشئ  
 انتزاعه اعني جميع الافراد وهذا الكلام وان كان في غاية الدقة والمتانة لكن انطباقه على مرام ذلك البعض لا يخلو  
 عن الدقة وكما لا يخفى على اولى الفطنة يفتي شيء آخر وهو ان الاحكام الثابتة للافراد انما تثبت للمطلق في ضمنها  
 فبالنسبة الى البديهي والنظري والاختصاص فيها انما يبا بالذات المحصولي للحادث والمطلق العلم بالعرض معنى ان  
 بعض الافراد تخرج فيها ذلك تقسيم المطلق الابدائي فليس قلنا بتقسيم حقيقة في انقسام عند من الامر المحصورى و  
 المحصولي القديم تصوراً وتقسيماً انما التقسيم في اللغة فقط وهو غير محقق عند من لا يرى جريانه في جميع اشخاص العلم  
 المقسم النسب اليق كما لا يخفى على من فهم سليم قلنا فان المقسم في مواد تقسيمه اعلم انه قد اختار بعض المقيمين  
 ان المقسم في موارد تقسيم الشيء المطلق لا مطلق شيء وبينه الشناح في حاشية على حاشية من المواد انما تثبت  
 احداث الكثرة في الشيء الواحد الذي يمكن فيه وقوع الشك فلا بد ان يكون واحداً بالطبيعة وحدةً مبهمة هو في هذا الظاهر  
 مجرد في نفسه عن الخصوصيات والقيود والمقسمة قابل لها واللام يصح اشتراكه فيها وهذا هو الشيء المطلق لا يقال اعتبار  
 والاطلاق ينافي في كل التمييز لمقتضى ما يجب عليه على الاقسام لا نقول ان كل انقسام القيد واليه باعتبار النسب مبرج  
 هو يوسع غل النظر عن العموم والاطلاق وكونه متساويين في الصدق بالاعتقاد انما عليه باعتبار الاطلاق والعموم كما ان  
 صدق بعض كالحق ان مثلاً على الانواع باعتبار نفسه صدق النسبية عليه باعتبار العموم والاطلاق ولم يعتبره  
 المقسم المطلق الشيء اعني موضوع المبهمة الشامل لجميع الاعتبارات لانه يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث ان خصوصية  
 وعادها وان لا يعتبر مع شيء فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة المبهمة التي يجب اعتبارها في المقسم بل هو واحد لونه شيء المطلق  
 ومشتركة تعدد وجودات الافراد وهو في نفسه لا واحد ولا كثير فمقسّم ولا يقسم باعتبار الفردين وادور وادور في العلم  
 بان ما من شيء الا وله عدة كيف لا والشيء من حيث هو له حقيقة بها هو من تميزه عن اعيانها وهو بهذا الوجود والعدم  
 لا ينافي في كل الكثرة الشخصية والعينية والنوعية اذا كان جنساً وفيه انه لا يلزم ان يكون لكل شيء وحدة وانما في جميع  
 والخطات كيف والخطوط والشعيرة باعتبارين فمطلق الشيء واحد مع الواحد وكثير مع الكثير واذا اذوا من حيث  
 هو هو فليس لواحد ولا كثير وهو وان كان يميز عن الاعيان لكن قطع النظر عن الانتياز في هذا الواح الذي هو طرف  
 الخط والشعيرة باعتبارين نعم يدان الشيء المطلق لا يميز احكامه بخصوصه فكيف لا يميز بتقسيمه وتقسيم القيد وكيف يكون  
 للتقسيمات وما قال الشارح في جوابه ان كل انقسام القيد والغير واقف في الشيء المطلق على هذا يدور مطلق الشيء و  
 لم يبق شيئاً مطلقاً كما لا يخفى وافتى ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التفرقة بقرائن عديدة والتشخيص بقرائن

مشتركة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعناها واطلاقتها واشترائها ليست مقصورة على معينين  
 ولا مبروزة على خصوصية تعلم القصر على شخص واحد على معينين ينافي هذه الاوصاف والاكون الشيء متشخصا بشخصات  
 كثيرة وشبهات بتعينات غير محصورة فهو ليس بمتناف للاطلاق بل بظاهر معنى العموم والاطلاق والاشتراك لكن  
 هذا لا يصح على ما ذهب اليه الشارح تبعا لبعض المدققين من ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات الثانية  
 وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات فلا يمكن ان تكون موضوعاتها موجودة في الالعيان الا في ضمن الاشخاص  
 فخال ولا تزل قوله قلت لو سلم انه لا انقسم ان انقسم هو الشيء لطلق بل انقسم انما هو مطلق الشيء فان انقسم  
 عبارة عن قسم في وجوده لا في ذاته الى امر واحد يحصل اقسام متباينة كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس فانه لا يحصل الى  
 القسم الناطق والله اهل الى الحيوان من حيث هو دون الحيوان من حيث العموم ولو سلم ان انقسم الشيء لمطلق مطلق  
 الشيء كما زعم المتعزلة لكن قد يذكر في انقسمه من انقسمه ويكون انقسمه بالحقبة نوع وهو بهذا العلم الحد على او يحصل  
 الحادث فيوجد ذلك الجنس بالشرط شيء اى مطلق الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه اما ذلك النوع وبما انقسمه بالحقبة  
 فهو ما نؤمن من حيث العموم والاطلاق كما هو المعبر ولا يخفى انه مناقب لما قال الشارح في حاشيته على حاشية شرح المقف  
 على اسبق من نقل كلامه لما قال في حاشيته على حاشية شرح التهذيب ان التحقيق ان انقسم في موارد انقسم هو الشيء  
 المطلق لا مطلق الشيء كما هو المشهور فان انقسم لا بد ان يكون احدا بالطبيعة لان انقسمه احوادث الكثرة في الواحد ليس  
 فيجب ان يوجد من حيث العموم والاطلاق لان الوحدة المبهمة مقبولة فيها لم يكن مجموع القسمين اخلا في احد هاتين  
 فيما نحن فيه فلا ينفصل بما ينقسم الى الواحد والكثير والحادث والقديم واما مطلق الشيء فلا يعتبر فيه شيء من الوجودات والكثرة  
 او يلزمها بل يشتمل على جميع الاعتبارات فهو واحد لوحدة المبهمة التي للشيء المطلق ولا يكثر الا افراد ومسلوب عنه وجود  
 وكثرة في مرتبة المقدر على سائر مراتب هذا كلام فانظر الى الشارح كيف يتناقض في اقواله ولا يبالى بتناقض متعاليه قال  
 والحق انه من اجل البديهييات قد قال بعض اشرار اختلفوا في العلم فقبل انه بديهي وقيل نظري يمكن الكسب وتسموه هذا  
 النزاع في غير موضع فان العلم اما ان يرد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بـ *بديهي* او نفس فذكره المص  
 من الحاضر عند الميرك باي معنى اخذته بديهي او لي يعلم البلية الصبيان لا يناسب ان يكون محلا لاختلافهم بالبداهة و  
 القسرة واما ان يكون مرادهم مصداق بدين المفهومين فهو غير متعين بعد في الواجب نفس حقيقة كيفية بديهيها احدا الى انه  
 بديهي وفي الممكن في انفسه انه كيف يحكم به بديهي وفي المحمول في الصورة الحاصلة قد تكون بديهي وقد تكون نظرية  
 كيفية يحكم عليها بالبداهة مطلقا او بالنظرية ككثرت في الممكن بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعني قبول النفس

للصورة اذ هو مشترك لاكتشاف عند البعض وقيل انه من مقولة الاضافة اعني نسبة المتعلق بين العالم والمعلوم  
 فما دام لم يتبين مورد النزاع لا يلحق النزاع بشأن العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصداق والمذكورة الا  
 في المنهوين المذكورين وبما من البديهيات الا دلالة كما عرفت فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل  
 النزاع نظريا فمن قال بديهته ذهب الى المصدرى ومفهوم الحاضر عند المدرس ومن قال بنظرية ذهب الى  
 المصداق ولا يخفى انه بعيد عن شأن المحصلين فذا هو الكلام على المنازعين واما على المصداق فانه ما اذا اراد بمرجع  
 الضمير في قوله انه من اجلي البديهيات اما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدرى او نفس مفهوم الحاضر عند المدرس  
 فكلامه حق لكن قوله متحقق حقيقة غير لا يلزمه فان المعاني الاختراعية حقيقة ما يحصل في الالهيون دون غيره كما  
 انظر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا فان قلنا قد تعين مصداق الحاضر عند المدرس كما عند المدرس  
 كما سيجاتي من ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية قلت ان الحكم على شئ لم يثبت بعد لا يلحق بشأن العاقل  
 على ان جعله من اجلي البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير في ذلك بعيد من ان رجوع الضمير الى بعض افراد  
 الكل الذي قصد عمومه بعيد عن العبارة والحق ان معنى كلام المصداق اي العلم بالمعنى المصدرى من اجلي  
 البديهيات من حيث المفهوم كالنور والسرور نعم يتحقق حقيقة اي مصداقه ونشاركنا في الحقيقة قد تعلقنا  
 على المصداق والافراد ايضا والاستبهة في احصاء ما في الواحدية فقد عرفت ان مصداق هذا المفهوم نفس ذات الوجود  
 وقيل الصور القائمة بالبارى تعالى فقد عرفت حال التسرو واما في المكان فقبل الصورة الحاصلة وقيل قبول النفس  
 لذلك الصورة وقيل المتعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير الصورة الحاصلة اما ان يكون حصول نفس المعلوم  
 او مثاله ولم يتضح بعد هذا الكلام ولا يخفى ان هذا الكلام مع هذا التعليل قال عن الموصول والتحصيل انا قوله ان هذا  
 النزاع في غير موضعه اه فلان النزاع المذكور غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ما هي وانها من آية مقولة  
 هي بل انما يتوقف هذا النزاع على كونه حقيقة واحدة فعلى تقدير كون العلم الممكنات حقيقة واحدة يمكن النزاع بان  
 تلك الحقيقة البديهية التصور او نظريته نعم لا يتصور هذا النزاع على تقدير كون العلم متعلقا كذا هو موجب  
 من يقول ان العلم هي الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة فان المعلوم ليس حقيقة واحدة حتى يتصفت  
 بالبهية او بالنظرية بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يصح الحكم بديهية حقيقة وانظر بينهما مطلقا  
 بغير الكلام في علم الواجب سبحانه وفي العلم الحضورى فان قيل ان العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم الواجب سبحانه وعلم  
 المكملات كما هو رأي عامة المتكلمين فيصور فيه النزاع ايضا في ان تلك الحقيقة بديهية او نظرية ولا توقف على ان يكون

مقوله نعم على أن من يقول بكونها عين المعلوم لا يتصور النزاع في بدوئها ونظرية بما لان علم الواجب سبحانه اجل من ان  
يتصرف بالبداهة والنظرية واما العلم المحسوس فلما كان عين المعلوم لم يكن النزاع فيه الا بالبداهة والنظرية فالقول  
بكون هذا النزاع باطلا من اول الامر لا يصح الا على مذنب من يرى ان العلم به عين المعلوم حقيقة كذا اقره وقوله يمكن  
ان يجعل النزاع لفظيا آه لا يصح على مذنب من يرى ان العلم متعدد مع المعلوم اذ لا يصح له ان يقول بكون العلم نظريا  
مطلقا او بدويا مطلقا مشروطة ان العلم على رآه لا يمكن ان يكون حقيقة واحدة فكيف يحكم عليه بالبداهة او النظرية بل  
انما يصح على رآه من يقول انه حقيقة واحدة وعلى رآه يمكن كون النزاع معنويا ايضا فلما حجة على مذنبه الى جعل  
النزاع لفظيا وقوله فان المعاني الانتراعية آه ليس بشئ فان كون المعنى انتراعيا لا يستلزم البداهة لان الحمل  
في ذهنا من معناه وان كان بدويا لكن يجوز ان يكون كنهه انتراعيا آخر لا يقدر العقل على انتراعه الا بان ينزاع  
اولا ذاتا او عرضيا فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم ماله علاقة معه بحيث يقع انتراعه عنه ولا بعد فيه اصلا كما مر  
به المحقق الدواني في الحاشية القديمة وقوله على ان جعله آه ليس بشئ لان كثرة الاختلاف فيه لا يستلزم كونه  
نظريا لان البديهي قد يكون خفيا لغيره في تصورات الاطراف اما لقلة اسباب المتقنية لانفقات العقل اليها او لعدم  
الالف والاعتقاد بها ولذا انتفاوت البديهيات جلاء وخفارا لا ترى ان الواحد نصف الاثنين والبرهان من  
الحكم لحاجة الحكم الى المؤثر لان العقل الى المؤثر اميل وله متى ورد عليه اقبل وقوله والحق آه وان كانت غير بعيد  
بل احله هو التحقيق لكن ير عليه ان كلام المصيريل صريحا على انه اختار مذنب من يقول ببداهة العلم الذي يختلف  
في بداهة ونظرية وظاهر ان الخلاف المذكور ليس في المعنى المصدري ولا في نفس مفهوم المحاضرة بل المذكر اذ لم  
يذهب احد الى كونه نظريا على انه لا حاجة الى اقامته الدليل على بداهة وقال بعض تافه كلام المصير ان العلم مشهور  
بصوت المحاضر عند المدرس ونحوه فالذاهبون الى البداهة ذهبوا الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم والذاهبون الى  
النظرية ذهبوا الى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له فالصحيح ان العلم بهذا المعنى من اجل البديهيات  
ثم حكم بان تنقيح ان حقيقة هو هذا المفهوم او ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له عسير جدا وفيه ان الذاهبين  
الى بداهة العلم لا يذهبون الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم البديهي التصوري فلا معنى لكونه نظريا اصلا وايضا  
مذنب المصير ان مصداق هذا المفهوم هي الحالة الادراكية كما يستحق فيما بعد فحل كلامه على ان العلم ليس له حقيقة  
اخرى سوى هذا المفهوم ليس له معنى فافهم قل ان هذا هو المختار عند المحققين قال الامام الرازي تعريفات العلم لا يخفى ان نيل  
بهية قد بلغت في الظهور الى حيث يمنع تعريفه بشئ اجل منه وقال المحقق الطوسي في مشرح الاشارات اعلم ان العلماء قد اختلفوا

في هيئة الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لانها ارباب لشدة وضوحها وقال في التجريد لا يحسد العلم لانه بدیهي لقصور  
 والتجديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التعريف لتعريف له يجلب للفظ والاشياء البدیهية قد تعرف بحسب اللفظة  
 في له وانما اختفى جوهر ذاته آه بيانه على طبق مذاق الشارح ان العلم عبارة عن نفس الوجود والمجرد القائم بذاته وهو  
 نفس الوجود الخاص للقدر وس الحق وكما ان وجود الممكن عين وجود الواجب كذلك علمه هو علم الواجب عليه تعالى  
 نفس ذاته وذاته تعالى بحال نورانية وشدة ظهوره وقوة لمعانه يمنع عن ادراكه كما يمنع شدة نور الشمس قوة ظهورها  
 البصار ناعن مشاهدتها شدة التورية حجاب للعقل عن الادراك ومرجوه قصور العقل وقصوره عن نيابة اكتناه به  
 فلما محالة يكون جوهر ذات العلم تقنيا عن قولنا وعقولنا تكون اعجز عن اکتنا به قوله وفيه نظره محصل ان العلم  
 مندرج تحت واحد من المقولات والمقولة عبارة عن الجنس العالي فيكون له لقل فيكون له حد موصول الى تصور  
 بالكنه فيكون نظريا مكتسبا من احد فكيف يكون تصور به يهيا ولا يخفى انه مبني على ما اختاره بعض المتدققين تنجاسا  
 المواقف واسيد المحقق قد ان في احد التام يصير لمقتل امرأة للجمل ولا يحصل صورة اجالية فعلم الحد علم بكنه شيء  
 وعلم الحد وعلم الشيء بالكنه وفيه ان احد التام من اقسام التعريف كحقيق فيجب فيه تحصيل صورة غير حاصلة وعلى ذلك  
 لا تحصل من الكسب الا المرآتية واما على ما هو المشهور من ان الصورة التفصيلية كاسبة للاجالية فلا يلزم من ثبوت  
 الحد النظرية كجواز حصول الجمل بلا واسطة المفصل بان يحصل الحد دفعة ثم تحصيل المحدود كذلك وما قال بعض  
 ما ظري كلام المص ان العلم الجزئي داخل تحت المقولة لا مطلق العلم فلا يخفى فساد له لان مطلق العلم له حقيقة  
 محصنة البتة فلا بد وان يندرج تحت مقولة من المقولات على ان كون العلم الجزئي مندرجا تحت مقولة لا يتصور الا  
 اذا كان مطلق العلم مندرجا في تلك المقولة مع انه ان سلم ما ذكره في نافع اصلا لان العلم الجزئي على تقدير ادرجه  
 تحت مقولة يكون ككتبا من احد مع ان القائلين ببدیهة العلم قائلون ببدیهة ايض قوله الا ان يقال آه  
 يعني انه كما يصدق الجوهر على فصول الجوهر فانه انما يصدق عليها صدق اللوازم على الملزومات لا صدق  
 الذاتيات على الذات لان الفصول بساكنة كذلك يجوز ان يكون العلم بسيطا ويصدق عليه كيف صدق اللوازم  
 لا صدق الذاتيات فلا يكون الكيف جنسا له فلا يكون له فصل فلا يكون له حد وجنسية المقولات انما هي بالقياس  
 الى المركبات التي تحتها قال في الحاشية هذا القول خيف لانه على تقدير بساطته لا يصدق الكيف الذي هو  
 جنس عال لا تحت عليه صدق فاعرضيا لان العلم ليس فصلا مقسما للكيف في شيء من الحقائق المتحصلة فما يصدق  
 عليه ككيفية صدق الجنس على الفصول المقسمة وليس معروضا لنفس الكيف ايضا لان انصافه بريح اما ان يكون

انتزاعيا وهو بطل لان الجنس العالي للصفات الموجودة لا يكون امرا انتزاعيا وانضمامها فاما ان يضم المي من غير ان  
 يصير نوعا متصفا بفصل فليزم وجود الجنس بالتخرج بدون النوع او يصير نوعا اوليا ثم يعرض لكيف فيكون بينها حقيقة اخرى  
 هي من مقولة الكيف بالذات واعلم المعروف بها كيف بالعرض لا شك ان تلك الحقيقة مما لا دخل لها في كون العلم  
 مبدءا للاكتشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم يقل به احد وان ذهب رايب الى التسامح تشبيها للامور الانشائية  
 بالامور اليعينية وما قيل انه كيف بمعنى العرض العام فليس شئ كما حققه الاستاذ في حاشية الرسالة مع انه لم يقل ان  
 الكيف الذي هو المنقولة عرض عام فيجب على تقدير كونه كيفا ان يكون من مقولة الكيف كالحالة المادكية عند  
 القائل بها انتهت محصل كلامه في الحاشية ان عرض الكيف للعلم لا يكون كعرض الجنس للفصل لعدم كون العلم  
 فصلا لواحد من النواع الحقيقية ولا نحو آخر لان عروضه لا يكون انتزاعيا لبطلا ان كون جنس الاعيان كك على  
 تقديره لا انضمام لا يكون المنضم الجنس فقط لبطلا ان وجود الجنس بدون الفصل ولا مع الفصل للزوم عرض حقيقة  
 اخرى هي من مقولة الكيف ولم تثبت ولم يقل به احد وانت تعلم ان من يقول بكون العلم بسيطا لا يقول بان  
 تحت واحد من المقولات اصلا بل يقول انه حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وقد صرح الشيخ في قائله في  
 الشفا بامكان وجودية لا تندرج تحت واحد من المقولات والبطل هناك قول من قال باندرج الهيئات  
 الامكانية تحت واحد منها وبالجملة يجوز ان يوجد هيئة بسيطة لا يكون لها جنس وفصل ويصدق رسم بعض المقولات  
 عليها صدقا عرضيا كما ان رسم الجواهر يصدق على فصول الجواهر مع انها ليست بجواهر حقيقة والا لكان لها فصول  
 وتيسر الى الانهاية له في بيتات بسيطة غير مندرجة تحت شئ من المقولات ويصدق رسم الكيف عليها صدقا عرضيا  
 واذا لم يكن الكيف جنسا لكل ما يصدق عليه فيجوز ان يكون عرضا عاما للعلم فيكون عارضا للعلم عرضا انتزاعيا لان  
 كثير من النواع الكيفية امورا انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرها فعلى تقدير كون نوع من مقولة الكيف لا انتزاعي  
 عارضا لحقيقة العلم لا يلزم محذورا صلا وايضا عدم العلم ليس دليلا لعدم في نفس الامر فلا بد من اقامته الدليل  
 على عدم كون العلم فصلا ولعلك تتفطن بما ذكر ان كلام الشارع في الحاشية مبني على ان المقولات اجناس لكل  
 ما يندرج تحتها وهو مع كونه نحا لها لما عليه الشيخ واشباعه الثبوت بسفطة عند الامام الرضى القائل ببدئية حقيقة العلم  
 فافهم والذات الى التسامح المحقق الدواني زعمانه ان المقولات عندهم من اقسام الموجودات الخارجية والصورة  
 العلمية ليست منها فلا تندرج تحتها فلا يكون كيفا حقيقة بل انما شبه بالكيف باعتبار ان يقوم بالموضوع وعدم فهمه  
 القسمة والنسبة لذاته فلا يطلق الكيف عليها ليس الا لما يشبهها للكنهيات الخارجية وسبغ الكلام في تقديره به انما اشار

تعالى والعلامة أخفى زعم ان الكيف يطلق على معنيها احداهما بنية من شأن وجودها في الاعيان ان تكون في موضوع  
 وغير مقتضية للقسمة والنسبة وثانيها عرض لا يقتضي القسمة والنسبة والمقولة هو المعنى الاول والصادق على العلم  
 المعنى الثاني وهو عرض عام يعرض المقولات كلها في الذهن ولتنتج منها في الخارج وهذا ما أخذ عما قال المحقق الثاني  
 في الحاشية الجديدة انه يحتمل ان يكون المراد بالعرض المأخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي  
 فجعلها كيقا على سبيل التشبيه ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعلم فيكون الحكم تبائن المقولات مخصوصا بالمقولات  
 المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون الصورة الذهنية كيفاً بهذه المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك  
 ان يكون جوهر او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تبائن بين الكيف باعتبار الوجود الذهني والمقولات  
 المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي اذ محصله ان اراد بالكيف جهة حقيقة في الوجود الخارجي ان يكون  
 في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من اجهات الاجناس كما ان الجواهر بالمعنى المذكور  
 جنس عال فيها باعتبارها من المعين لا يصدقان على شئ في شئ من الظروف الخارجية كانت اذهنية وان اراد  
 عرض موجود بالفعل في موضوع بحيث لا يكون مقتضياً للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات  
 في الذهن فلا تاف بنية وبين الجواهر وكذا بنية وبين جهات بواقى الاعراض واغرض عليه استمداد الشارح في  
 شرح الرسالة القطبية بوجهين الاول انا لا نسلم ان المقوم يطلقون الكيف على ذين المعينين واجاب عنه بعض  
 الاعاظم قه بان الاطلاق المذكور مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة فانه صرح فيها بان للعرض معنيين احدهما بنية  
 اذ وجدت في الخارج تكون في موضوع والآخر الموجود بالفعل في موضوع والمعنى الاول هو المنافي للجوهريون  
 الثاني فالظاهر ان المقولات المتماثلة اقسام للمعنى المنافي للجوهريون الثاني والشيخ صرح بان العلم عرض  
 بالمعنى الثاني دون الاول فعلم انه غير منه ببع تحت الكيف المقولة ثم قد وجد في كلامهم بعد تعريف العرض بالمعنى  
 الثاني تقسيمه الى الكيف وغيره فلزم في الكيف وفي سائر قسمياتها اصطلاحين ويكون اقسام المعنى الاول مقولات  
 دون الثاني والكيف مخصوص بكونه عاماً من الكيف المقولة بخلاف الاقسام الاخر فانها اخص من المقولات  
 ضرورة انها لا تصدق على الصور الذهنية المتدرجة تحتها فتأمل والثاني انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة  
 من الاضافة المحصورة والقدار المشخص واجاب عنه بعض الاعاظم قه بان اقتضار القسمة المأخوذة من رسم  
 الحكم وجد في رسم الكيف عدلاً ما هو اقتضاها للقسمة في المحل بحيث ان المحل ينقسم بانقسامه وليست الصورة  
 الحاصلة من القدر المشخص من هذا التقبيل لان الحاسنة لا تنقسم بانقسامها والنسبة المأخوذة في رسم

الاضافة وجودا وفي رسم الكيف عدا ما كون العرض بحيث لا يعرض لموضوع الا ويعرض عرض آخر لموضوع آخر يكون  
 كل منهما مقولا على موضوعه بقا لينته الى موضوع الآخر ونحوه النسبة منتقبة في الصورة الذهنية للاضافة اذ بها  
 يعرضان لموضوع هو الذين من حيث هما تعقلان معا وانت تعلم ان الصورة الحاصلة من المقادير المتشخص  
 حاله في القوة الجمانية حلول السريان فلا محالة تنقسم الحاسنة بانقسامها فقولنا لان الحاسنة لا تنقسم بانقسامها هم  
 بل غير صحيح لان الحاسنة لما كانت مادية فهي لا محالة قابلة للانقسام الى الاجزاء المقدارية ولما كان حلول الصورة  
 المتشخصة المقدارية فيها حلول السريان ولا بد فيه من انقسام الحاصل بانقسام الحاسنة بانقسامها فلهذا  
 ولا ريب في ان تحقق مطلق نسبة مناه للكيف سواء كانت نسبة متكررة او لا ففمنه الاضافة لا يصدق عليها  
 اصلا كما لا يخفى على من له فهم سليم فتبقى النسبة المتكررة من الاضافة الحاصلة في الالهي لا يجدي نفعا فاصل قول  
 او يقال آه هذا مبني على ما ذهب اليه بعض المدققين وتبعه الشارح من ان العلم بكنهه الشئ يكون ضروريا والعلم  
 بالكنهه يكون نظريا فالعلم بكنهه الشئ لا يكون مكتسبا من الذاتيات او العرضيات بخلاف العلم بالكنهه وقد عرفت ان العلم  
 بالكنهه يجوز ان يكون بديهيا محاذرا ان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المجدد ولكل فمما ذكره الشارح غير موجب في ذلك وادعى  
 انه ليس كغيبا آه اقسام هذا الكلام في هذا المقام غير مناسب اذ العلم على هذا التقدير لا يكون بديهيا ولا نظريا بل يكون  
 عبارة عن الواجب سبحانه كما سيظهر من ذميه فلا يصلح في الكلام جوا با عن النظر المذكور والتنبيه على ما هو الحق فمما  
 في هذا المقام لا يخفى ساقية قولك وما قيل آه قد استدل الامام الرازي على بديهية تصور العلم بان غير العلم انما يعلم  
 بالعلم فالعلم بالعلم يلزم الدور وهذا انما يقوم حجة على من قال انه نظري مكتسب بالحدود من قال انه غير التقدير  
 اذ لا يلزم على ذميه من انتمى كونه مكتسبا كونه ضروريا وانما من يعترف بمعلومية فاذا ثبت اقتناع حصوله بالكتب التي ثبت كونه  
 ضروريا ورواها بالاسلم كونه معلوما للوارث به بالمعلومية بالكنهه وان اريد به المعلومية بوجه فاسلم لكن النزاع انما هو في ان كنهه  
 العلم بل هو ضروري او نظري ولو سلم كونه معلوما بالكنهه فمن الجائز ان يكون بالتحريف ولا دورا في الموقوف على تصور  
 الغير الذي هو معرف للعلم تصور حقيقة العلم وتصور الغير ليس موقفا على تصور حقيقة العلم بل على حصول العلم بكنهه  
 والغير وهذا هو ما اشار اليه بقوله وما قيل آه وقد وجه الشارح الدليل بوجه لا يرو عليه هذا الايراد فقال اذ حاصله آه  
 وفيه ان ظهورية الاستظهار موقوفة على حصول العلم وتعلقه بالمعلومات لا على ظهوره فلو توقف ظهورية على  
 الغير لا يلزم الدور واليه معنى قولهم ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم ان معلومية الاشياء باسرها بديهية كانت او نظرية  
 تذكر بالعلم المحضوري او الارتمائي بسبب الصورة العلمية المتعلقة بها فلا يكون حقيقة العلم بدكية ايضا لا بصورته الحاصلة

في انقل فلا يكون العلم ظاهراً بنفسه بالمعنى الذي توهمه الشارح قوله ولانه اظهر انه يحتمل ان يعود الضمير الى التسمي  
 الكلام انه انما يخص الدور بالذکر لان التسمي اصح واظهر في لزوم ما بالعرض بدون ما بالذات لانه عبارة عن ذات سلسلة  
 ما بالعرض لا الى نهاية فلا يتحقق هناك ما بالذات اصلاً ولا يلزم انقطاع السلسلة وعلى هذا يدبر وعليه ان التسمي ليس  
 ما بين استحالة من الدور ولم يجوز احد توقف الشئ على نفسه وقد جوز القائلون بقدوم العالم تحقق ما بالعرض بدون ما  
 بالذات فليس ظهور استحالة التسمي على حد يتحقق ترك الذکر لاجل استحالة تحتمل ان يعود الى الدور فالمعنى ان لزوم  
 تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظهر من لزومه في التسمي انما هو بطلان خطه ان مجموع السلسلة  
 الغير المشابهة كالجزء الاول من السلسلة ولا يخفى ما فيه من النقص مع ان في الدور كما ان كل واحد ما بالعرض لك  
 هو ما بالذات ايضا فلا يصدق عليه انه يتحقق فيه ما بالعرض بدون ما بالذات ثم ان لزوم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات  
 ليس ما بين استحالة من الدور الذي هو عبارة عن توقف الشئ على نفسه فتعليل استحالة الدور بالشك في انه يتحقق ما  
 بالعرض بدون ما بالذات مما لا يخفى سخافة على من له ادنى فهم قوله ساقط قال في الحاشية لان القائل لم يقل  
 ان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يدور عليه او رده من المنع بل قال ان ظهور الغير واكتشافه مرتب على تعلين  
 العلم به فلو كان العلم مكتشفاً وظاهراً بتعلق الغير يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا ان يقال هذا خروج عما  
 الكلام اذا المتنازع فيه ان حقيقة الكليته بل هي مكتوبة او بديهية لاني كونه سبباً لاكتشاف انتهت لا يخفى على المتأمل انه  
 لا يلزم على تقدير كون حقيقة العلم نظرية ان تكون حقيقة ظاهرة بتعلق الغير بل انما يلزم ان يكون حقيقة ظاهرة ومكتشفة  
 بتعلق فرد من افرادها بها بعد تعلين فرد من افرادها بغيرها فان قيل المراد بالغير فرد من افراد حقيقة العلم على تقدير  
 كونها نظرية انما تكون ظاهرة ومكتشفة بتعلق الغير اي فرد من افرادها يقال هذا مسلم لكن لا يلزم من ذلك الدور  
 اذ اكتشاف حقيقة العلم موقوف على تعلين فرد من افرادها بها من دون عكس اذ اكتشاف فرد من افرادها لا يتوقف  
 على تعلين نفس حقيقة الكليته بذلك الضرر بل هو مكشف اما بنفسه لكون العلم به حضوراً او هو مكشف بتعلق فرد من  
 افراد العلم به لا بتعلق نفس حقيقة الكليته وبهذا يظهر ان قوله في الحاشية الا ان يقال انه في غاية الاتجاه ولا وجه للتسمي  
 اصلاً لان التوجيه الذي ذكره انما يتم لو كان الكلام في كون العلم سبباً لاكتشاف وليس الكلام فيه بل الكلام في  
 كون حقيقة بديهية او نظرية ولا يلزم على تقدير كونها نظرية شئ من الدور التسمي فافهم قوله لكننا قد نشرح آه قال في  
 الحاشية انما يتبين من معناه تقسيم ومثال اما التقسيم فهو تميزه عما يليق كتميزه بالجزء عن الكل والشك والوهم وبالمطابقة  
 عن الجهل وبالثابت عن التخليد وهو ظاهر واما المثال فهو ان ادراك البصيرة يشبه ادراك الباصرة اذ لا معنى للاشارة

الانطباع مثال البصر في الباصرة كالانطباع الصورة في المرآة كك العقل مرآة للمعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات  
 المرشدة في العقل فالانقسام لقطع العلم عن مظان الاشتباه فيجبك حقيقة العلم كما نقل عن الامام حجة الاسلام قال  
 المحقق التستازي ليس المراد بالمثال ما هو جزئي من جزئية على اوجه البعض انتهى العلم ان صاحب المستغنى بين  
 المثال بما يدل على ان المراد به اشبهه او محصل كلامه على ما تحفه المحققون ان ادراك البصيرة شبيه بادراك البصيرة  
 فكما انه لا معنى للابصار الانطباع صورة البصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كك العلم عبارة عن انطباع  
 صور المعقولات في العقل فانفس بمنزلة حديد المرآة وعزيمتها التي بها يلينها يقول الصور اعني العقل بمنزلة صنفها  
 وشارح المختصر على المثال على جزئي من جزئيات العلم حيث مثله باعطاء ان الواحد نصف الاثنين ونتج الشارح و  
 الحق ان مراد الامام الغزالي من المثال ما يعم المشبه به وواحد من الجزئيات واللام يصح القول بمعرفته بالقسمة والاشارة  
 اذ التمثيل اللفظي من طرق المعرفة فما طئة العلامة التفتازاني في شرح الشرح ليس على ما ينبغي قوله وانما الاسمي آه علم  
 انه قال الامام الغزالي في المستغنى ربما يسر تخديده بحقيقة لعبارة محمرة حاجبة للجنس والفصل الاثنين فان كك  
 عسير في اكثر الاشياء بل في اكثر المذكرات الحسية كرسوخ المسك طعم العسل واخراج زنا عن حد المعسكات فمن عن تخديده  
 الادراكات اعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم تقسيم ومثال انتهى واعترض عليه صاحب الاحكام بانه قال لا سبيل  
 الى تخديده وطريق معرفته انما هي القسمة والمثال وهو غير سديد فان القسمة ان لم تكن مفيدة للتمييز عما سواه فليست  
 بمعرفة وان كانت مميزة له عما سواه فلا مضى للتخديده بالرسم الا اذا وبالجملة قد نفى عنه التخديده واشتبهه التعريف بوجه  
 مخصوص فذلك الوجه ان لم يميز لم يكن تعريفا وان افاده كان حاد سميا ولا يخفى ان كلام الامام الغزالي يصرح  
 في ان المقصود عسر الحد الحقيقية المتقابل للرسم ولا شبهة فيه الاختصاص بعسر تخديده العلم بل هو محقق في اكثر الاشياء  
 كما صرح بعمل الوجه في حقيقة العلم بهذا العسر ان فيه من اختلاف الدار فاعترض صاحب الاحكام ساقط لان ثبوت  
 الحد الرسمي وسهولته لا ينفي عسر الحد حقيقة بل كما قال السيد المحقق قد في حواشي شرح مختصر الاصول وشارح المختصر  
 ما حمل كلام الامام الغزالي على انه نفى عنه التعريف مطلقا واشتبهه طريق معرفته وجهه اعترض الابدعي بان الطريق  
 المذكوران افا وتميز كان تعريفا واللام يمكن طريقا الى معرفته واجاب بان افاده تمييز لا يستلزم كونهما للتعريف  
 فان الشيء قد يعجز عن تقسيم بخبر بان لو قد قسم له ذاتيا كان او عرضيا و يميز بعضه عن بعضا من غير ان يكون انما يذكر الشيء  
 فيعرف باعتبار المثال والمميز يجعل له اسم وقد يميز ايضا عن غيره بمثال جزئي ولا يعرف على تخديده اى اخرجه  
 بالقسمة وانما يراه بالمثال لازم بين الثبوت له في جميع افراده بين الانتفاء عما سواه ولا يصح التعريف لانه لا

اذ كان كك فجاز ان يكون شئ طريقا الى معرفة شئ آخر ولا يكون مغرقا لا انتفاعا شرطا ليله وبالجملة الرسم لا يكون الا  
 بالانضمام بين الثبوت لافراد المرسوم وبين الانتفاع عن غير ما والعلم لا لازم كك اولا لعلم المطابق وغيره ايضا بل  
 كك لعلم الانسان وغيره وبهذا اندفع ما توهمه الامدى من المناقاة بين بسير معرفته بالقسمة والمثال وعسر  
 التعريف واعتبر من عليه بوجوبين الاول ما قال العلامة التفتازانى فى شرح اشباح باجمعه ان كون اللازم  
 بينا غير لازم للرسم وكذا العلم بالاختصاص بل القدر الضروري الاختصاص والشمول وفيه انهم قد صرحوا ان  
 التعريف الرسمى تخصيصى من بين اللوازم باللازم الظاهر فوجب كون اللازم بينا فى الرسم من تدبيرهم فهم كثير  
 من اللوازم لا يوجد فيه الا بشرط ما هو الامن الاضطراب فانهم لما لم يجدوا لازما بينا شئ وارادوا ان يسموه فاشتغلوا  
 فى رسمه ما سيجى لهم من اللوازم وهذا لا يتانى ما قال شارح المختصر من عسر رسم المعلم المعرفى فيه الشرط الواجبة الرعاية والثبات  
 ما قال سيد المحقق ان جواب شارح المختصر مخالف ما هو المشهور من ان القسمة الحقيقية لا تطوابعها على المشترك على  
 ما بهما من قسمة شتى على تعريفات اقسامها وان المثال الدالى تعريفى يسمى وان المعتبر فى اللازم اختصاصه شئ  
 لا لعلم بذك نعم لابد من كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى الملازم واللام يكن معرفا لا طريقا الى معرفته الا ان  
 الانتقال اذا لم يكن على وجه الاكتساب كان موصلا الى معرفته ولم يكن معرفا كما فى الانتقال عن تصور المميزات الى  
 لوازمها البينة لكنه خلاف ظاهر الحال فى القسمة والمثال العلم من هذا القليل اى يعلم تقسيم مخرجه ويميز عن غيره فى  
 مثال جزئى ولم يعرف له لازم كك لان التباسا لما هو بالادراكات لا بغيره من الصفات النفسية ونحن نعرفه باعتبار  
 الجرم الذى به يتبادر عن الشك والظن وبالمطابقة التى بها يتميز عن الجمل المركب والموجب الذى يميز عن تقليده  
 المصيب فاذا قسمنا الاعتقاد والمرادون للتصديق بملاحظة هذه الصفات خرج العلم بالمعنى الاخص كك لعلم ان اعتقادنا  
 ان الواحد نصف الاثنين كك اى تنجح لهذه الصفات وعلم وليس غيره فقد تميز لنا بذك المعنى فى هذا المثال لا لعلم له  
 فى شئ من الاحتمالين لانهما صالحا لتعريفه به اذ ليس مجموع هذه الامور لازما بينا كما ذكرنا لان العلم المطابق وغيره من الصفات  
 او غير المطابق اولها ضرورة اى علم ضرورى اذ لو علم الكل على هذا الوجه لم يحصل الجمل لاحد من العقلاء لتمييزه بذك كك  
 ايضا بل عن غيره متميزة ضروريا فلا يحصل له اعتقاد غير مطابق وانما اعتبر الضابطه لظهور ان المطابقة  
 ثلما ليست هيئة بدون مراجعة الى ضابط واعتبر كون العلم ضروريا حاصل من الضابط على وجه  
 التمييز اذ لو كان مكتسبا لم يكن اللزوم بينا ولا يتحقق خبرا يانه فى كثير من الرسومات والاشكال  
 هذا كلامه ولعلك تتفطن بما ذكرنا من كلام الشارح فى هذا المقام

لا يتخلو من خط وخط اما اولاً فلان كلام الامام الغزالي صريح في ان مقصوده عرّف الحقيقى المقابل للرسمى لا عرّف الحقيقى المقابل للرسمى فانه نص بتفسير الحقيقى الجانح للجنس والفصل الذاتين اى القرينين وجوز تعريفه بالقسمته و  
المثال الذى هو تعريف الرسم بالاسم وكلام الآيدى حيث اعترض عليه بان القسمه ان لم تكن مفيدة لتمييزه عما سواه  
فليسست معرفته وان كانت مميزة لا عما سواه فلما معنى للتخديد للرسم الا ان يصريح في انه فهم من كلامه انه ينفي التخذيد  
مطلقاً سواء كان بالرسم او بالحد الحقيقى اشتمل على الجنس والفصل القرينين وانما اطلق الادى لفظ الحد على الرسم لان  
الحى عند الاصوليين عبارة عن مطلق المعرف كما صرح به السيد المحقق وغيره من المحققين ولذا اجاب من اجاب عنه  
بانه انما ينفي الحد الحقيقى المقابل للرسمى ولا ينفي الحد الرسمى والشايع وقع في الغلط او وقع الناس في الغلط حيث  
فهم من الرسمى لا يصدرق على الرسم كما هو مصطلح اهل المنطق وتوهم ان الجيب اثبت له اسم الرسمى الى الحد الرسمى فلما  
منه ان الحد الرسمى مما لا معنى له مع انه قال في الحاشية المتعلقة على قوله هذا قلنا عن السيد المحقق قد ان ار باب المعزبة  
والاصول يستعملون الحد بمعنى المعروف وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فوقع الغفلة  
عن اختلاف الاصطلاحين فاثبت لفظ الاسمى مقام الرسمى وحقيقى ان يقال له انما مرون الناس بالبر وتوسون  
انفسكم وانما نيا فلان اول كلامه سيجى في ان مراد من رفع استبعاد الادى عن كلام الامام الغزالي بالحد الحد الرسمى  
واخره يدل على ان المراد به الرسم وانما لفظا فلانه قد صرح في الحاشية المتعلقة على هذا القول بان الحقايق الموجودة  
تقتصر الاطلاع على ذاتياتها والتميز بينها وبين عرضياتها فصرنا ما والمفاهيمات الاصطلاحية واللغوية فتحدد بانها غاية  
السهولة لان اللفظ اذا وضع في الاصطلاح واللغة المعنى مركب فما يدل فيه كان ذاتيا له وما يخرج عنه كان عرضيا له  
وحدودها ورسومها كانت اسمية كما ان حدود الحقايق الموجودة ورسومها بحسب الحقيقة انتهت فلا يتجاوز اما ان يكون  
العلم من الحقايق الموجودة في نفس الامر او من المفاهيمات الاصطلاحية والثاني بطل قطعاً بالبداهة وعلى تقدير كونه حقايقا  
لا معنى لكون ادراك حقيقة غير كما قال الامام الغزالي ويكون كلامه والايدى وعليه الاجابة عنه لغوا لا طائل تحته بل  
لا معنى له اصلاً كما لا يخفى وعلى الاول لا بد وان يكون حده ورسومه بحسب الحقيقة لا بحسب الاسم فقط وانما لفظا فلان الحد  
الاسمى عند الاصوليين ليس من اقسام التعريف الحقيقى والامام الغزالي انما ينفي عنه التعريف الحقيقى اشتمل على  
الجنس والفصل الذاتين لا التعريف الحقيقى مطلقاً فعلم انه قائل بعبر التعريف الحقيقى المقابل للرسمى لا التعريف اللاتسمى  
لانه ليس بتعريف حقيقى عنده فظهر ان قوله اما الاسمى غلط فصار من ثقبها الرسم بالاسم والغفلة عن اختلافنا اصطلاحين  
فقاتل لا تخبط قوله لان العلم المتعلق به قال في الحاشية يمكن ان يقال معنى كون العلم بدیهياً انه ظاهر منكشف بذاته

لا يبيده وهو لا ينافي المحسورية والخصوص بالعلم المحسولى معنى آخر انتهت انت تعلم ان البيهقي عندهم اى عبارة عما  
 لا يتوقف على النظر فيه عدم ملكة هو النظرى فيختص بما من شأنه النظرية والاعبارة عما على هو مستغن عن النظر فيه ولا نظرى  
 كما تبين ببيان انشاء الله تعالى وعلى التقديرين يختص بالعلم المحسولى وحمل اللفظ على غير مصطلح الفن في قوة الخطار  
 عند المحصلين وانما هو يدن السطحيين الذين لا يميزون العبث من العمين وايضا فيه ما افيد ان القول بان المراد  
 بالبيهقي معنى آخر غير ما هو مقابل للنظرى كما هو المصطلح خروج عما فيه الكلام اذ الكلام فى ان العلم الذى هو محسورى  
 بل هو يكشف بذاته ام لا فان هذا بحث آخر لا يتعلق بهذا المقام **قول** سرون من هذا التفتيح آه قال فى الحاشية هذا اذا  
 كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحديثة ويكون تركيبها مستلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبنائها المبدئية على  
 البساطة فالنزاع معنى راجع الى البساطة والتركيب انتهت فيه ما افيد ان الداهيين الى بدئية لا يذهبون الى  
 بساطتها بل يقولون بانها راجحت مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق  
 عرضي فارجع هذا النزاع الى البساطة والتركيب غير مستقيم **قال** المص فى الحاشية ولى من لفظة كاه قيل  
 لعل ذلك الطريق انه لا يخفى ان العلم منه موربعون ان يكون مبدرا لا كثافات او احاطة عن المدرك ونحوه وهذا  
 امر مشترك بين الجمع فمن رأى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب الى انه بيهقي ومن رأى ان حقيقة  
 غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظرى فالذا هو سب الى البديهة استدلال بان بدئية الحاشية متلزم  
 بدئية العام وهذا بناء على ان المفهوم الذى استدلال على بدئية مفهوم انتزاعي وان افراد حقيقته وان نوع بالنسبة  
 اليها فقط منع كون العام ذاتيا وان الانتزاعي على ما اشتهر بين المتأخرين ليس حقيقة الا ما انتزعه العقل فقط  
 منع كون الخاص مدركا بالكنهه ويقترب منه ما قال بعض اشباح علم النور والسر وحسبنا خاصتنا بالعلم بالمعنى المتصور  
 المطلق ولا شك ان بدئية الحقيقة الخاصة من المعنى المصدري الانتزاعي يستلزم بدئية مطلق كنهه فان احسنه امر  
 انتزاعي حاصل فى الذهن كنهها فان كنهه الانتزاعي ما هو حاصل فى الذهن والمطلق خبر خارجى اى تفصيلي ويكون  
 حاصل كنهه ايضا ويدعى الاول انه اذا لم يكن حقيقة العلم سوى هذا المفهوم البيهقي المقصور فلا وجه لبنائه على ما هو المشهور  
 فيما بين المتأخرين ان الانتزاعي لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل كما لا يخفى وعلى الثانى انه لو كان المراد بدئية العلم  
 بالمعنى المصدري لم يتجنى في اثباتها الى تخشع اصلا وقال بعض المحصلين من نظائر كلام المصنوف الذوقى بصريح يحكم ان  
 العلوم الجزئية الخاصة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة يهاى سوار كانت واحدة مشتركة بينها او  
 متعددة وهذه الحقيقة هى المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الاثار التى يهاى تنازعن الجمل كالاكتشافات

والسرور والغم وغيره ولا شك ان تلك العلوم بنفس حقائقها لا بسبب كونها افرادا لامر عرضي آخر يترتب عليها تلك  
 الآثار كما نفهم ان السوادات القائمة بالاجسام بنفس حقائقها انتشارا لثبات المرتبة عليها والوجودان المستقيم بحكم بان  
 تصور تلك العلوم يحصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على اكتساب كالباء والبيان يعلم علمه بشئ ويتقنه بانه عالم بذلك  
 الشئ وليس هذا العلم علما بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه علمان علم بنفس كنه الوجه وعلم يدي الوجه بالوجه والرجوع الى  
 الوجودان يحكم بان في صورة تصورنا للعلومنا ليس العلم واحد متعلق بتلك العلوم كيت ولو فرض ان يحصل لنا العلم  
 واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فيجب والاتفاقا بعد فهمنا العلم ونفقه انما عالمون بذلك  
 الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه بل كلامه انت تعلم ان الكلام في العلم يحصل على علم بالعلم بالعلم  
 حضوري فلما ينصف بالبهية والنظرية وبالجملة الكلام انما هو في تصور حقيقة العلم وكل احد لا يعلم حقيقة قطعا فجل  
 ما ذكره لا علاقة له بما نحن فيه ويمكن ان يقال ان العلم المطلق لا يمكن ان يكون عرضيا لافراد لان مجرد قيام  
 فرد من العلم بنفس يكون مبدء الانكشاف المعلوم مع قطع النظر عن العوارض الملازمة او المفارقة والاكشاف  
 عين العلم فيكون العلم المطلق ما هو ذا في مرتبة ذات العلم الخاص ولو كان محولا عليه فلا عرضيا لم يكن انما هو مبدء  
 الانكشاف بذاته بل بلحاظ اتحاد المحول المذكور مع العرض كما هو شأن عرضيات فيجب ان يقال انشئ العالم  
 بشئ من غير ان يكون انشئ منكشفا لغيره وهو باطل كطلال ان توهيم كون انشئ انسانا غير حيوان وبالجملة لا مرتبة  
 في كون العلم المطلق ذاتيا لافراوه بقى الكلام في كون انما هو متصورا بالكنه وعاقبة ما يمكن ان يقال فيه ما نقل عن  
 المصن ان زيدا مثالا اذا كان معلوما بالضرورة من حيث الكثرة سواء كان معلوما بالكنه او بالوجه كان بالضرورة  
 مستلزما لغيره معلوما كناية فتقول العلم بالنور معلوم ومما من حيث العلم الذي من لوازمه الاتيانا عن كبريل  
 وفيه ما قال بعض الاعلام ان العلم بالنور معلوم من حيث العلم وهو انما يستلزم معرفة العلم بالوجه لا معرفة بالكنه  
 والكلام فيه كما انه ادعى العلم الانسان من حيث الكناية يلزم منه العلم بالكنه ولو بالوجه لا بخصوص الكناية فاحتج ان العلم  
 يطلق على مغيثين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني ما هو مبدء الانكشاف فالعلم بالمعنى المصدري يعني  
 ومعنى ما هو مبدء الانكشاف حقيقة وهو المبدأ المعنى الاول غربي في النظرية فمن ذميب الى نظرية انما يقول يكون  
 نظريا بين المعنى الاول في ذلك لعل ذلك لطريق آه لما رأى الشايع انه لا يلزم من تصور الخاص بالكنه  
 تصور العام لك اذ لا يجب ان يكون العام ذاتيا للخاص محل العام على المطلق والمقيد والمطلق لما كان جزءا خارجيا  
 المقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق غير متصور لا ينبغي ان ما ذكره انما يقيد وقع منع كون العام ذاتيا للخاص وقد

عرفناك في الدرس السابق انه لا حاجة في دفع هذا المنع الى ما ذكره فيما نحن فيه اذ لا ريب في كون العلم المطلق ذاتيا لا فراديا  
وامانع كون العلم بالنور مثلاً مدركاً بالكنه فهو باق بحاله كما لا يخفى قال في الحاشية انه فرق بين الخاص والعام وبين  
المقيد والمطلق بوجه الاول ان المقيد يجب ان يكون مركباً خارجياً والمطلق جزئياً منه بخلاف الخاص فانه قد يكون  
بسيطاً والعام عرضياً له والثاني ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لا يتغير  
احل بينهما والثالث ان الخاص قد يكون له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة  
واحدة تفصيلية اذ عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه تصور العام مشروط بكون الخاص مدركاً  
بالكنه وكون العام ذاتياً له بخلاف المقيد اذ تصور نفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية لا تحصل بدون  
الاخر فبدرهته المقيد يستلزم بدرهته المطلق وما استظهر ان استلزام بدرهته الخاص لبدرهته العام مشروط بشرطين  
المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما تقرر ان العلم بالكنه مختص بالنظري فما يكون مدركاً بالكنه لا يكون بهيئاً فضلاً عن  
ان يستلزم بدرهته بدرهته العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم على الشرطين المذكورين ان كان العام  
جنساً قريئاً او العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت فينفك انتبهت انت تعلم ان المطلق يكون  
محمولاً على المقيد كما صرح بعض الاعلام فلا معنى للقول بالمتنوع احل بينهما وغاية ما يمكن ان يقال ان المقيد عبارة  
عن المطلق الذي اعتبر معه ان يدفأ لتفصيله لمخوط فيه والتفصيل كونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظة خطه بالاشياء  
فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة فلفظ صورة تفصيلية فقط فلا بد  
فيها من تصور الاخبار تفصيلاً وملاحظة الك وبالحاجة لا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة لكن هذا  
اشياء بديهية مفهوم العلم بالنور المقيد ولا يخفى انه غير محذور ليس الكلام في هذا المفهوم المقيد بل انما الكلام في مصداقه  
وشتات انتزاعه وبدرهته غير مسلمة فضلاً عن ان يستلزم بدرهته بدرهته حقيقة العلم وما ذكره في الوجه الثالث من الفرق  
بني على ان مناط الاجمال الاتحاد في الصورة الاتحاد في الحاظ وسيجي الكلام فيه ان شاء الله تعالى وقال من اختصاص  
العلم بالكنه بالنظري في غاية السقوط لما عرفت انه يجوز ان يحصل الحد والمحد ومعدو معدو فبدرهته العلم بالخاص بالكنه  
يستلزم بدرهته العلم بالعام بالكنه على الشرطين المشهورين وقوله اذا العلم بالكنه آية تنبيه على فساد زعم من زعم انه لا بد  
في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات بالغة ما يلتفت ولعله استهواه ما قال الشيخ في الاشارات اذا كانت الاشياء  
التي تحتاج الى ذكرها في الحد ومعدو معدو وهي مقومات الشيء يحصل التقدير الاوجهها واحداً من العبارة التي تجمع المقدمات  
على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يوزع ولا ان يطول الا ان ايراد الجنب القريب يعني عن ذكر واحد واحد من المقومات

المشتركة اذ كان اهم الجس يدل على جميعها دلالة النظمين ثم يتم الامر بما يرد الفصول مع ان هذا الكلام يدل دلالة  
صريحة على انه لا بد في التمهيد من اخذ جميع المقومات اجمالاً واستدل بعض المدققين على فساد هذا الرأي بان الوجه  
في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه او بالوجه والا  
كان المقصود بالعرض مقصوداً بالذات والمعلوم بالذات معلوماً بالعرض في قصد واحد وتصور واحد فلو لم يحصل تصور  
الجزء الاول في العلم بالكنه لكانت الاجزاء الاولى مقصودة بالذات ومتصورة بالعرض فلا تصحح لان تجعل مرة  
للملاحظة المحدودة ولا يخفى انه لا يتم الا على راي من يزعم ان في العلم بالكنه لا يجعل ذوي الكنه وكذا في العلم بالوجه  
لا يحصل ذوي الوجه واما على راي الجمهور فلا يتم اصلاً وعندهم هناك تصور ان تصور السجد وتصور المحو وتصور  
يحصل الوجه من حده ثم يجعل مرة للملاحظة ذوي الوجه واليه ياتي على من يهيه ان لا يكتب نظري عن نظري منته الى  
البيان لان العلم النظري على هذا التقدير ينحصر في العلم بالكنه وفي العلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيها كنه  
ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فافهم قبح ذلك لا يجدي نفعاً في صريح في ان الكلام في العلم الحقيقي لا في  
العلم بالمعنى المصدري ولا في مفهوم مبداء الانكشاف فما قال بعض الشراح ان كلام المصنف ليس في العلم بالكنه  
المصالح بغيره ان يكون ذاتيات الشيء مرة بل في العلم بكنهه اعني حصول نفس الشيء وهو حاصل في المعنى لا في  
العلم المطلق اذ تصورنا المحضة الخاصة منه فان المطلق المذكور يكون جزءاً تفصيلياً منه فلا يمكن تصور كنهه المتبعية  
بدون تصور مطلقه غير وارو على الشارح كما لا يخفى قبح ذلك فاما بالاضافة فقط قال السيد المحقق في شرح المواقف  
العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً  
لذلك العلم وهو الذي تشبهه معاشرة المتكلمين المتعلق بهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالماً بالامر  
ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر عليه المتكلمون وقال الا بهي في شرحه للمواقف ذهب جمهور المتكلمين الى ان  
العلم يتعلق بين العالم والمعلوم به يتميز المعلوم عن غيره وهو المختار لان كل من علم امرأه فانه يحصل بينه وبين المعلوم  
مخصوصة لا يعبر عنه المتكلمون بالتعلق ولم يثبت غيره بدليل فيكون العلم عبارة عن نفس هذا التعلق ومن اشبهنا امرأه  
مخبر عليه الاثبات فما قال بعض المدققين في شرح الرسالة القطيعة ان كون العلم اضافة بين العالم والمعلوم به  
جمهور المتكلمين كلام لا غبار عليه ما قال بعض الاعلام قد معتزلاً عليه ان هذا النقل غير مطابق والذي يظهر من كلامهم  
ان العلم صفة ذات اضافة بها يكتشف المعلوم بحيث لا يحتل النقيض مما يقضي به المحجب والعلوم ان الامام الرازي  
مع القول بالوجود الذي قد جوز في شرح الاشارات كون العلم اضافة وقال معتزلاً على الشيخ انما يكون العلم

صورة ذهنية ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كالمثل وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارج  
 مرجح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة سببية بين المدرك وبينه واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة  
 للخارج سبي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجمل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعددها لا متناهي وجوبا  
 في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا واور عليه المحاكم بان لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات  
 الادراكية موجودة في الخارج وبعضها لا يكون موجودا في الخارج فيصح انصافها بالمطابقة وعددها لا متناهي ما فيه اذ وجود  
 الاضافة في الخارج محال معني له اصلا واذا امتنع وجود الاضافة في الخارج امتنع وصف الادراك بالمطابقة واللامطابقة  
 على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق بالمهنية والمحقق في الخارج ليس الا ما يوافق الاضافة  
 الذي هو المدرك والاشياء بينهما والحق انه لو لم يثبت في المطابقة اتحاد المطابق بالمهنية ليعرف بالمطابقة المعلوم وعدم  
 المطابقة بالشيء المناسب للمقام مما لا يقتل في الاضافة اصلا وما قال المحقق انه واني في حاشي شرح المطلب ان ادراك  
 بالمطابقة وعددها ما يتصور منه بها يكشف المعلوم عند النفس فمثل ذلك يتصور وجودها في الاضافة ايضا وان كان متناه  
 المتناهي الذي يجري بين الصور المحسوسة فلا يتم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى وان كان متناه كونه بعينها  
 هو الامر الذي يوجب في الخارج فيلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما يصح على  
 فرض من يقول بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لا على القول بالشيء والاشكال وكون العلم كذا انما يثبت على هذا  
 المتعديب لا على الاول فانه ان المطابقة عبارة عن المحاكاة بحيث يسرى احكامها اليه وهذا شامل للمعنىين لا يفتي  
 انها لا تجري في الاضافة وبالحكمة ليس للاضافة مع الامر الخارجي نسبة وعلاقة تلك لا متناهي وجودها في الخارج فكذلك  
 ان يوصف بالمطابقة ليكون علما واجاب المحاكم عن اعتراض الامام باننا لانسلم ان الصورة الذهنية ان لم تكن  
 مطابقة للخارج كانت جهلا وانما تكون جهلا لو كانت صورة ذهنية حقيقية خارجية واما اذا كانت صورة ذهنية  
 لا متناهي في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل فتأمل وقال في المحقق ان هذه الحالة الوجودية  
 المتناهية في العلم ليست موجودة لانها متنازعة عن غير بالضرورة والعدم لا يكون كذا وايضا لو كانت عددا لكانت عدم  
 ما يقابلها فهو الجمل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدلا لعدم فيكون ثبوته مع فرض كونه عدديا واما الجهل  
 الذي هو الجهل بالاشياء المتناهية الجمل عنها كما في الجمل والافتقار جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لاننا نقول قد  
 ثبت ان الشيء في الامور لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا لا يمتنع ان يقال في الشيء انه  
 العلم بغيره وان قاله ولا يمتنع ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدها دون الآخرة واولا لم تكن تلك الحالة

عدمية فهي وجودية اما حقيقة او اضافية اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المتساوية لمهية المدرك وهو لا بل ان  
 مهية السواد حاصلية للجما ولا علم هناك وان اجيب بان العلم ليس نفس حصول مهية شئ بشئ آخر بل هو حصول  
 خاص اعني حصول مهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتها مجردة قلنا هذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول  
 واما ان يكون امرا آخر متفائرا للصورة وذلك مما لم يقيم عليه لالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة سنفه  
 نتحققها لان العلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عنه اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه بل يستشعر بتفوق  
 يذه الاضافة العامة بالشعور امرا آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن مهية العلم هذا كما  
 وفيه الظاهر الاول ان قوله لانها ممتازة آه ماذا اراد به ان اراد به الاتيان بالذات قلنا نعم الصغرى لم لا يجوز ان  
 يكون العلم متفائرا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به الاتيان مطلقا فلا نعم الكبرى اذ الامور العلمية واما العلم  
 ممتازة عن غير بالذات لكن يجوز كونها ممتازة بالواسطة الثانية ان قوله وهو اما الجاهل لمهية آه غير صحيح لان  
 بين العلم والجاهل تقابلا للثبوت وليس بينهما تقابل الالفاظ بل العلم والمملكة كما لا يخفى على المتفطن فعلى تقدير يكون  
 العلم عدسيا يكون الجاهل وجوديا فعلى تقدير يكون العلم عبارة عن عدم مقابلة الذي هو الجاهل البسيط لا يلزم كونه عدسيا  
 لعدم اتصاله بالجاهل البسيط ليس عدسيا على هذا التقدير فلا يلزم كون العلم ثبوته مع فرض كونه عدسيا الثالث  
 ان قوله واما الجاهل المركب آه سخيف جدا اذ الجاهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه  
 مقابلا لا تقابل بين العلم والجاهل ليس الا بالعدم والمملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا تقابل  
 ارتفاعا عن موضوع انما يستعمل ارتفاعا عن محل قابل للامر الوجودي فما من شأن الادراك لا يتجاوز ادراك شئ  
 بعينه والجاهل هو اما المحل الغير قابل فلا مضائق في خلوه عنها فعدم التصانف الجماد بالعلم ولا بالجاهل المركب البسيط  
 كون الجاهل المركب مقابلا للعلم تقابل العدم والمملكة انما يبطل كونه مقابلا له تقابل الايجاب والسلب هذا التقابل  
 ليس يتحقق بين العلم والجاهل اصلا الرابع ان قوله دون مهية السواد آه ليس بشئ لان الادراك هو حصول صورة ما  
 للمدرك وحصول السواد ليس هو حصول المدرك اذ ليس من شأن الجسم الادراك الخامس ان قوله لاننا نعلم  
 بالضرورة آه وان كان شكا لكن لا يلزم منه ان يكون الادراك اضافة وهو ظاهر جدا وقال الامام في بعض النسخ  
 العلم والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المعنا فين فان كان المعقول هو ذات العاقل احتمال ذلك  
 ان لا يعقل العاقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث  
 هو عاقل لذاته اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي النقل واما ان كان المعقول غير العاقل

لما كن ذلك لعاقول من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في  
 الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما  
 على هذه القاعدة استمرت الاصول المبنية بالاولية فان السجدة لما قامت على انه لا بد من الصور المنطبقة لاجرم انشاها  
 ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم اثباتا اضافية زائدة على تلك الصورة المحاضرة  
 ولما حصرنا الاقسام والطلبنا اسويها القسمين ان يكون الحق هو ذلك هذا الكلام صريح في كون العلم عبارة عن  
 الاضافة عنددها ذكرنا طهر ان ما قال بعض الاعلام ان القول بالاضافة لم يصدر الا عن الامام الرازي في شرح  
 الاشارات حين الاعتراض على العلامة بان ذلكم لو تم انما يدل على الوجود الذي لا على كون الموجود الذي  
 علمنا لا يجوز ان يكون اضافة دليل هذا القول ليس تخفيفا عند بل انما اورد وجد لا كيف وهو قائل بكون العلم في  
 المبادي تعالى صفة موجودة وهو مصرح بكون العلم محمولا على الواجب والممكن بالتواطؤ وهم بالغيب وبني على عام  
 رجوعه الى كلام الامام ومن يقول بكون العلم عبارة عن الاضافة صاحب الاشراق حيث ذهب الى ان علم شيء  
 بغيره عبارة عن اضافة لوزية بين شيئين والحق ان كون العلم اضافة باطل قطعا اما اول فلان الكلام في العلم  
 الذي هو منشار الانكشاف حقيقة والاضافة لكونها امرا متزاعيا لا تكون منشارا لانكشاف حقيقة منشار انشراحها  
 منشار لانكشاف ضرورة ان الانشراحيات لا تحقق لها الا بناسبتها فنشار الانكشاف الانكشاف حقيقة منشار انشراحها  
 واما ثانيا فلان حدوث الاضافة بين شيئين الموجودين قبل الاضافة من دون تجدد امر في احد الجانبين ممنوع  
 ضرورة اولا اضافة ليست من الامور المتناصلة الوجود فلا بد في علمنا بالاشياء بعد ان لم نعلمها من حدوث امر فيها غير  
 الاضافة ولا يمكن ايضا في علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة امرا وحدا بل يجب ان يكون الامر الذي يربط بيننا وبين  
 العالمين شيئا واحدا عند وحدة المعلوم متعدد عند تعدد المعلومات متميزة احسب تميزا ضرورة ان علمنا بغيره غير علمنا بغيره  
 ولا ينبغي احد العالمين ان الاخر لكل معلوم صورة تظايرة واما ثانيا فلان العلم على هذا التقدير يكون عبارة عن معدوم  
 محض ولا شيء صرف اذا كان المعلوم معدوما في الالمان او تحقق الاضافة فخرج تحقق المضافين قتال قول وهو  
 وصف ذو اضافة انه نواز منسب للمحققين من المتكلمين وقد بينا في هذا التعريف من النقص والابرار في شرح تهذيب  
 الكلام ان شئت الاطالع فارجح اليه قول او صورة فقط اعلم ان القائلين بالوجود الذي هو معدوم الى انه لا بد  
 من حصول صورة المعلوم في العالم عند العلم بشيء خارج عن ذاته فزعم بعضهم ان العلم عبارة عن نفس الحصول  
 الاطباعي للصورة وهو ناسب الشارح القديم للتجديد واورده عليه لوجوده منها ان العلم حقيقة واقعية موجودة وحصول

معنى اعتبارى انتزاعى كونه باسببه بين الصورة والعقل والانتزاعيات لاحاطة بها من الوجود قبل الانتزاعها  
 الابتناء فيها فيكون انتشار الانكشاف حقيقة انتشار انتزاعها والا يلزم كون العلم امرا انتزاعيا اعتباريا متوقفا على  
 انتزاع المنزوع واعتبار المختص ومنها ان الحصول معنى اعتبارى انتزاعى لانه من المعانى المصدرية والمعانى  
 المصدرية ليست لها افراد سوى اخصص وهي تكون متفقة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدرى  
 حصص له فلو كان العلم عبارة عن حصول الصورة يلزم كون التصور والتقدير الذين هما فرداه متفقين  
 مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان ومنها انه يلزم على هذا ان يكون العلم خارجا عن المقولات لان الحصول  
 كما هو من الوجود العامة وهي كونهها بسائط عقلية خارجة عن المقولات وان كانت اغراضا وبهذا يظهر سخافة  
 ما اشتبه ان العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل من مقولة الاضافة ومنها ان الحصول  
 صفة للصورة فيلزم على تقدير كونه علما كون الصورة عالمة لان العالم هو الموصوف بالعلم واجاب عنه العلامة  
 التفاضلية بان المعرفة المجموع اعني حصول صورة الشئ في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم كك  
 يتصف بحصول الصورة في عقله ايضا الا انه للتركيب لا يمكن اشتقاق الفاعل منه بخلاف العلم وفيه نظر لانه ان اراد  
 بكون المعرفة المجموع وكونه صفة للعالم ان العلم عبارة عن هذا التركيب التقبيدي اعني حصول صورة الشئ في العقل  
 فلا يخفى سخافته لان هذا التركيب التقبيدي كونه امرا انتزاعيا اعتباريا انما ينتزع بعد تحقق العلم وقيامه بالعالم  
 فلا يمكن ان يكون انتشار الانكشاف وصفة للعالم حقيقة وان اراد ان الحصول لما كان سببه بين الصورة و  
 العقل فهو صفة للعالم لقيامه بالمتشبهين فحينئذ كما انه صفة للعالم كك هو صفة للصورة ايضا اذ لا ترجح لاحد على  
 الآخر على هذا التقدير فلا يندفع الاشكال بل يلزم حقيقتا عرض واحد تحليلي وتجويزي قيام عرض واحد تحليلي لان  
 كان مفهوما من كلام العلامة التفاضلي في التلويح لكسب لفظ قطعا كما ثبت في محله وان اراد ان الحصول صورة الشئ  
 في العقل صفة للعالم على قياس الصفة بحال المتعلق فحينئذ ان الصفة بحال المتعلق ليست صفة حقيقية بل هي صفة  
 اعتبارية تنصل للموصوف بسبب متعلقه وهي بهذا ليست علما ولا انتشارا للانكشاف كما لا يخفى على المتأمل وان اراد  
 ان المراد بحصول الصورة انتشار انتزاعه اعني الصورة كحاصلة تجويزها لا بالاداء ولا جواب عنه ومنها ان البتة ومن  
 اضافة الصورة الى الشئ الصورة المطابقة له في الواقع فيخرج الجمليات المركبة عن التعريف وفيه ما قال بعض  
 المدققين ان المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك المطابقة شاركة للتصورات في ام تصديقاتها  
 باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجمليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة

الشئ الا ان يقال اضافة الصورة الى الشئ تقوم اضافة المطابقة لما في نفس الامر وهذا القدر يكفي وجهها للعدل منها  
 انه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية لا متعلق ارتباطها في العقل واجيب عنه تارة بان التعريف انما هو للعلم الكلي  
 والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فلا بأس بخرجه العلم بالجزئيات المادية وتارة بان المراد بالعقل ههنا الذهن فانه  
 ربما يطلق العقل على الذهن متقابل الخارج واورده عليه انه يخرج عنه العلم الذي يتوسط الحواس لظاهرة فان  
 هذا الادراك انما هو لوجود المدرك في الخارج عند المدرك واجاب عنه بعض المدققين بان مدركات الحس لظواهر حال  
 الاحساس تنطبع في الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس فاذا زالت هذه الحالة  
 انزول تلك الصورة عنه وتحصل في الخيال واورده عليه بعض الافلام بان مدركات الحس الظاهر انما تنطبع في الحس  
 المشترك بعد غيبوبة الحواس عن الحس الظاهر واما حال الحضور عند الظاهرة فالادراك انما يكون بحصول الصورة  
 فيها كما لا يخفى فانه انما يكون بحصول الصورة في مجمع النور والحي ان القول بان الصور المحسوسة انما تحصل في  
 الحس المشترك بعد غيبوبة الحواس الظاهرة غير صحيح كما ان اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة غير صحيح  
 خلاف مصركات الفلاسفة والاولى ان يقال الذهن يطلق على الشارع مطلقا ظاهرة كاشفة او باطنية والحققة والباطنية  
 مشتملة لما في ان الحصول نسبة بين الصورة والعقل والعلم ليس نسبة بل هو من مقتضى الكيفية فرد العلم بالصورة  
 الحاصلة من الشئ عند العقل وهذا هو مختار الشيخ حيث قال في النقط الثالث من الاشارات ادراك الشئ هو ان يكون  
 حقيقة متمثلة عند المدرك ويشاهد ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج اذ ادرك فكيف يكون حقيقة  
 بالوجود له بالفعل الاعيان في الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن  
 اذ فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا ويكون مثال حقيقة منقولة في ذات المدرك وهو الباقي واعتراض عليه  
 الامام الرازي بوجه منها ان الكلام الشيخ في هذا الباب في غاية الاضطراب فحيث بين ان كون الباري تعالى  
 عفوًا وعاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالجوهر عن المادة وحيث بين ان العلم مندرج في مقتولة  
 الكيفية بالذات وفي مقتولة الصفات بالعرض جواب عبارة عن حقيقة ذات اضافة وحيث ذكر ان العقل الشئ بانه  
 وليغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده بجملة عبارة عن الصورة المرتبة في الجوهر العاقل المطابق لمقتضى العقل  
 وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لا يجب الوجود وليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضاتها عنه حتى  
 يكون العقل البسيط كاسماء الخلق للصور المفصاة في النفس جعلا عبارة عن مجرد اضافة وانت تعلم ان ما ذكره  
 الشيخ في كون الباري تعالى عفوًا وعاقلاً ومعقولاً لا يظهر عنه الا كون التوحد شرطاً للعقل وكون المادة ولو اختارها

مانعاً عنه لاكون العلم عبارة عن التجرد بل كلامه صريح في ان عقله عبارة عن ذات المجردة وذلك لان قال في فصل  
 من فصول الاكبيات الشفاير الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان  
 السبب في ان لا يعقل الشئ هو المادة وعلاقتها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي  
 اؤثر في شئ صا لشئ به عقل والذي يحتمل نيابة عقل بالقوة والذي ثاله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل المثال  
 والذي هو له ذاته هو عقل بذاته ذلك هو معقول محض لان المانع للشئ من ان يكون معقولاً هو ان يكون في مادة  
 وعلاقتها وهذا المانع عن ان يكون عقلاً وقد تبين لك هذا فالمرى عن المادة والعلايق المتحقق الوجود المنفرد  
 هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لان هناك  
 اشياء متكررة وذلك لانه بما هو بيوته مجردة عقل وبما يعتبر له ان بيوته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان  
 ذاته له بيوته مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا و مراده بالعنفة حيث بين ان ابراج العلم في مقولة  
 الكيف بالذات الصورة المجردة عن المادة فانه بين في منطق الشفاير ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة  
 مطابقة لامور من خارج وليس العلم من المضاف الا على انه عارضاً لها المضاف عروفاً لا ذاتاً لا على انه نوع من  
 المضاف وقال في الشفاير في فصل مراتب افعال العقل النفس لعقل بان تاخذ في نفسها صور المعقولات المجردة  
 عن المادة وتكون الصور مجردة اما ان يكون تجريد العقل اياها واما بان يكون لان تلك الصور في انفسها مجردة  
 فتكون النفس فكيفها المودة في تجريد ما والنفس تصور ذاتها وتصورها في انفسها جعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً واما تصورها  
 لهذه الامور فلا يجعلها لك انتهى فتبين ان العلم عنده هي الصورة المجردة عند العاقل وهذا هو ما ذكره في النظم الثالث  
 من الاشارات بقوله ان الاو اك آه كما سبق لقله فان كان مراد الامام بقله جعله عبارة عن الصور فالمرتبطة انه  
 جعل العقل المحصول عبارة عنها فهو مسلم ولا اضطراب اصلاً وان اراد ان جعل العقل مطلقاً عبارة عنها فليس في  
 كلامه اثر من ذلك وقوله حيث اعم آه فقيه انه جعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانفسه حيث قال في الاضافة عقله  
 لذاته علته لعقله ما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كلما بعده ففعله لذاته علته لعقله ما بعد ذاته وعقله ما بعد ذاته معلوم  
 لذاته على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لان النفسانية واعمالها ايضا  
 المبدء الذي يكون الغاية بل اضافات بالترتيب بعضها قبل بعض وهذا نص فيما ذكرنا فاستبان ان الاضطراب في كلام  
 اصلاً ومنها ان الصور التخيلية لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او غير ما من الاجرام الغائبة  
 عنها وهذا وان كان مستبعداً لكنه بالتزوم ان صورة السمات في الذهن مساوية للسمات غير مستبعد واجاب عنه الحق

انما يسمى بان افلاطون لم يذهب لا غير الى ان الحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج لا يمكن ان يثبت  
 الوجود اسببها والقول بجون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انها موافقة ذلك من  
 الحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السمار المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسمار لاحتمال ان يكون  
 الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في قوة المدركة الاحالة فيها للثنتين لاحاطتهما من الصغر والكبر من  
 حيث ذاتهما واحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السمار وذلك غير قانع في المساواة بحسب الصورة فان  
 الصغر والكبر من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالاً فمحالاً الاستبعاد الذي ادعاه  
 لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوار على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقاً غاية الامر انه  
 يدور على القائلين بان الابدان انما يكون بالطبع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بالطبع صورة في  
 الآلة الجسمانية الموضوعية للتخيل لا يدور على سائر الادراكات الجسمانية والتفكيرية ولا في الموضوعين المذكورين ايضا على  
 القائلين بالشفاع او على قول من يذهب من هسب الشيخ الى البركات في القول بان الصورة المحتملة تنطبق في  
 النفس او ردها عليه المحاكم بوجوب الاول ان صور المقادير العظيمة والاعباد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس  
 لكانت الآلة او النفس متقدرة بتلك المقادير والاعباد لانها حاله فيها وصفتها لها والثاني اننا نلاحظ الصور على ما كانت  
 عليها من المقادير والاعباد متميزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل يلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف  
 ذراع ومن العجب ان يكون في جزر من الدماغ بلاد متعددة والحالات والسمك والخانات والحمامات وجبال شاهقة  
 وتلال عظيمة ومسافات نامية وسجار بالغة بل نصف الفلك بكواكبه واجيب بانه يجوز ان يرسم من اعظم المقادير  
 مقدار صغير ويكون ذلك المقدار الصغير ازاو اعظم المقادير وكانت امرأة لمشابهة على ذرة المنسوبة وما كان اصغر من  
 الاعظم اذ رسم منه ما كان اصغر مما فرضنا من المقدار بالنسبة المذكورة وهكذا وربما لا شك ان كل مقدار عظيم يمكن  
 فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله وهكذا ومن المعلوم انه لا يمكن ذهاب مقدار الصورة الجسمانية الى نهاية بل اذ بلغ  
 ما يساوي حل القوة لقطع فيجده المرتبة يتشكل امر الادراك والحق ان كلام المحقق في هذا المقام كما افاده بعض الكلام  
 ليس بسديد اذ لا فلان قوله لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم آه في غاية السخافة لانه ان اردو بالمادة مادة  
 الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي تلك المادة مادة له فلا ريب في كون تلك المادة صغيرة فيلزم ان يطبع الكبير في  
 الصغير ويلزم ان يجمع مقداران في مادة واحدة ولا يزيد الجسم على حجم احدهما وان اردوها مطلقا للمادة فيلزم ان يكون  
 جميع العناصر متركزة ضرورة ان مادة جميع العناصر واحدة عندهم واما ثانيا فلان قولوا في القوة المدركة آه ليس

بشئ لان القوة المدركة الحادثة فيها وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها متقدرة بالعرض فيلزم ان يطبع الكبير في الصغير  
 وانما لما قلنا فان الصغير والكبير من الانسان آفة عجيبة جدا لان الكلام بينهما في صورة الهوية الشخصية ولا يرب  
 ان صورة الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والاسلم ما قال صاحب المحكمات ان حصول المقادير والابعاد في  
 الآلة لا يستلزم تقدرا فان التقدير والكبر والصغرا تسمى بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدر في  
 المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير صغيرا وكبيرا وبالنسبة الى الثانية يصير مدركا قاطعا  
 ومنها انه لو كان حقيقة الادراك عبارة عن الشئ الحاصل في المجرول لكان اذا تصورنا موجودا ليس بسم ولا جسمي ولا عقل  
 حصول السواد فيه وجب ان يقطع بكون ذلك الموجود عالما بكل السواد ليس لك فاننا بعد العلم باننا تعالى ليس بحس  
 ولا جسمي قد نشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فثبت ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ  
 له واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه  
 حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا تاما بالذات يفتضي علمه بذاته و  
 صفاته لم يشك في ذلك واعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة يحصلوا على ما ذهبوا اليه بوجه  
 لا الاول ان العلم ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما وفيها فساد  
 لبعض الاعاظم قد ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة علم واعتقاد لما في نفس الامر ومرجعه الى اكتشاف  
 الشئ وعدمه وقد يطلق على مطابقة امر لا مر بالمهية وبالعارض المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه الى المطابق والمطابق  
 بحيث لا يمتنع والمطابقة فان كان المراد المعنى الاول فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن الصورة  
 مهم وان كان المراد المعنى الثاني فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يرد على  
 نفس الدعوى ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع الثاني انه قد ثبت ان العلم ليس نسجته بين العالم و  
 المعام ونحو ذلك ما ليس بموجود في الخارج واذا ليس له وجود في الخارج فهو في الدارين وادروا عليه باننا يجوز ان  
 يتحقق في بعض المدرك العالية واجب بان الاستيعاب المدركة لنا الخارجة عن اذنا لوعدهمت في الخارج لا يتغير  
 علمنا بها فعلم ان هذا النحو من التحقيق ليس كافيا ويروا عليه ما قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة بما  
 موصله ان المدرك العالية محل للتحقق الاستيعاب الخارجية والذهنية فعلى تقدير انتفاءها لا يتحقق شئ من الاستيعاب  
 ونحو من الاستيعاب فما يدريك لعل هذا بدبهة الوهم كما دعم قوم اننا لنعلم قطعا ان طوفان نوح عليه السلام متقدم على بقية سوا  
 عليه السلام ولو لم يكن فلان ولا حركة فلم انه منسوب الى بدبهة الوهم لا اول البرهان على خلافه ولعل الحق ان القول

بانواعه معلوم فاعلم بالقول او بالافلاك سقطت ظاهرة الثالث ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية  
 بان الحاصل في الذهن هو العلم وفيه ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها تماثل على حصول المعلوم من المتعلق  
 العلم بما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم وكذا الراجح ان شئ يتصور في بعض كنهه ان لم يحصل حال الادراك شئ ولم يزل  
 يادوم استوار حال العلم وما قبله وان زال امر فان كان الزاكن ادراك امر يلزم كونه وجوديا لان انتفاء ما ليس بشئ  
 محال وان كان الزاكن امر غير الادراك وفي قوتنا ادراك امور غيرتناهية فيجب ان يكون فيها صفات غيرتناهية  
 يزيل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل امر ثبت كون العلم عبارة عن الحاصل في الذهن واورد عليه بان  
 كون ادراك امور غيرتناهية في قوة النفس انما يقتضي كون الصفات الزائدة غيرتناهية بالقوة لا بالفعل وتفصيله ان  
 ما في قوتنا انما هو ادراك امور غيرتناهية على سبيل اللاتقضية وهذا لا يقتضي الا وجود صفات غيرتناهية بمعنى لا تقف  
 عند حد وهو ليس بحال انما المحال وجود صفات غيرتناهية بالفعل هو غير لازم واجاب عنه الصدر الشيرازي في حاشي  
 شرح حكمه الاشراف بان المراد ان في قوة النفس ادراك امور غيرتناهية على سبيل البديل فيمكن في وقت واحد حصول  
 كل علم فلا بد في ذلك الوقت من صفات غيرتناهية ورد بان العلم بامور غيرتناهية على سبيل البديل انما يستدعي  
 وجود صفات غيرتناهية على سبيل البديل لا على سبيل الاجتماع ويورد على هذا الدليل ايضا انه لا يدل الا على حصولها  
 المعلوم حين تعلق العلم ولا يدل على ان الحاصل في الذهن هو العلم الخامس ما قال صاحب المحاكمات انما اذا  
 ادركنا شيئا يتميز ذلك الشئ عند العقل ويظهر وليس معنى ادراك الشئ الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان الشئ  
 المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل تبين من ذلك جزم ان الادراك ظهور الصورة ووجودها  
 وحصولها عند العقل ورواها لا يلزم مما ذكره الا ان حين الادراك يتميز المدرك عند العقل وتميزه وان الادراك عبارة  
 عنه فليس يلزم قال الفاضل الميزاجان لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر  
 فيه بين التحقيق ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن واما اولها فانا وبعض الاعلام فقه  
 ان العلم حقيقة واحدة محصلة وليس من الحقائق الاعتبارية كما يشهد به الضرورة العقلية والصورة الحاصلة في الذهن  
 لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة لان الصور حقائق متخالفة مستدرجة تحت مقولات متباينة تنبئ عن الحقائق وان كان  
 عسير لكن كونه حقيقة واحدة لعلمه من القطرات مع ان الفلاسفة يصرحون بان العلم بنفسه متخذه نوعان وهذا الجمع  
 الاعلى تقديره كون العلم حقيقة واحدة مشتركة بين نوعيه وعلى تقدير كونه حقائق متخالفة لانه لا صحة لهذا القول اصلا و  
 انما ثانيا فلانه لا يمكن الادراك الهويات الشخصية حيث يلزم كون الحواس عالمة لان العالم ما قام به العلم

وانما نشأ فلما افيد ان الحاصل في الذهن من الشئ صورة واحدة بالبداهة ومن المعلوم ان متعلق العلم ليس هو بعين  
 الخارج لا تضاف مع تحقق العلم ومن المستحيل بقا العلم بدون متعلقه والا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة  
 الحاصلة في الذهن لان المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا ليدركه وليس موجودا في الذهن ولا فنيا  
 للمدرك ولا نشأ ولا معلولا لا يكون حاضرا عند المدرك متميزا ليدركه ضرورة اذ تمهد هذا فنقول الصورة الحاصلة  
 من الشئ اما ان تكون علما فقط ويكون المعلوم غير با واما ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غير با واما ان تكون  
 علما ومعلومة معا والاول با ولا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة كما بينا وعلى الثاني في يبطل القول بكون  
 العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والثالث البطلان لان الصورة لو كانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد  
 وهو صحيح البطلان لان العلم والمعلوم متضادان فهما متضادان فلا يجتمعان في واحد باعتبار واحد وباعتبارين  
 متضادين كما يقولون الصورة من حيث هي هي معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود  
 في الذهن امر واحد بالعدد واثنيته تابعة لاعتبار المتغير فان الموجود في الذهن انما هو الشخص والعقل بترتيب من  
 التماثيل يتتبع عنه امرا كلياً وتلخيصاً خاصاً فيلخص امرين نفس المهيئة والمهيئة المخوطة بالوجود والشخص وليس الموجود  
 في الواقع مع عزل اللوح عن اعتبار العقل امرين نفس المهيئة والمهيئة المخوطة بالوجود والشخص فيكون تحقق العلم  
 انما بعلا اعتبار المقيد ولا يمكن ان يكون امرا واحدا مصداقا للعلم والمعلوم معا لكونهما متضادين والتزام كون العلم تابعا  
 لا اعتبار المتغير بسنة متحدة واما ربعا فلانه يلزم على هذا ان يكون الشئ عين عدم ويتمد مع لقبضه اذ تصورنا الالهة  
 فان اللا تصور عين المتصور حقيقة لا اتحاد العلم والمعلوم واتحاد النقيضين حقيقة باطل قطعاً واما قال الصمد الشيرازي  
 في الاسفار من كونها متضادين مع كونها غير متضادين فقد اطلناه فيما مر فتذكرنا استنبان انه لا يمكن كون العلم عبارة  
 عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل سواء كانت تلك الصورة متحدة مع الاله الصورة او مغايرة اياه بحسب  
 المهيئة والحقيقة فنال ولا تنزل والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتخصيل في قوله وعلى  
 الثاني في ايضا منها آه هذا مطابق لما قال المحقق الرواني في الحاشية الجديدة على شرح التبريد ان القائلين بكون العلم  
 كيفاً حقيقة هم المتكلمون بالشيء والمثال فانه على هذا التقدير كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر الكيفيات النفسانية  
 اما المحققون انما يكونون يحصل المهيئات النفسانية في الذهن فان اطلقوا عليه الكيف يتحمل ان يكون على وجهها تحت  
 وانت تعلم ان القول بحصول الاشياء في الذهن وان كان حقا فلا يمكن حصول الاشخاص الخارجية في الالاهة  
 لما عرفت ان وحدة الوجود لا تشخص متلازمان فلا يمكن ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة وايضا حصول الحقيقة

الخارجية بنفسها في الذهن لا تصور الا على تقدير كون الشئ محققا لعلية وسيتكشف ان الشئ لا يتحقق  
لا يمكن ان يكون عارضا للبيئة بل هو متفرع عن نفس البيئة ولا يمكن حصولها في الذهن اصلا وايضا قد عرفت  
ان الوجود متفرع عن نفس البيئة ونسبة الى البيئة نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات  
الحيوان فلو حصلت البيئة الخارجية في الذهن تكون هي حصولها في الذهن مصداقا للوجودية الخارجية ومطلقا  
لحصولها فيكون من حيث هي في الذهن مشارا لترتيب الآثار الخارجية واليها الحصول في الذهن عبارة عن نحو الوجود  
ومصداقه نفس ذات الحال فكيف تكون الطبيعة الواحدة متفصلا للحلول وعدمه لكن شئ كل شئ كما انه متغير  
لذلك الشئ حقيقة ومبنية كذلك الاستشباح نفسها حقائق متخالفة والكيف عبارة عن العرض الذي لا يتوقف  
لتصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللا قسمة اقتضاه اوليا وقد عرفت بانها لا يقبل القسمة والنسبة لذاته  
فكون اشيج الحاصل من المقولات النسبية مثلا كيفا موقوف على ان لا يتوقف تصور على تصور غيره بل ان  
ان اشيج يكون منطقيا على ذي اشيج وان لم يكن مستقرا معه بهية فكما ان تصور الثاني موقوف على تصور الغير فكذا  
ان الاول ايضا كذلك فالقول بكون اشيج مطلقا من مقولة الكيف غير صحيح كما انه على تقدير القول بحصول الاشياء  
بالفهم في الذهن كون الصورة الحاصلة في الذهن كيفا حقيقة سواء كانت صورة الكيف او صورة غيره من  
المقولات غير صحيح وما قال بعض الاعلام ان المراد باشيج كيفية مغايرة للمعلوم تكون مبدءا لاكتشاف المعلوم و  
يعبر عنها بالحالة الانشائية ليس بشئ ضرورة ان اشيج حقائق متخالفة واما الكيفية المغايرة للمعلوم المعبرة عنها  
بالحالة الانشائية فهي حقيقة واحدة وان كانت متعلقاتها مختلفة واین هذا من ذلك فافهم قول له وقابضة للمعلوم  
آه قال في الحاشية يعني في كونها من المقولة المغنية فاذا كان المعلوم جوهرا كانت الصورة جوهرا او كان  
كانت عرضا من المقولة التي كان المعلوم منها انتهت اعلم انه لم يذهب من الذين قالوا ان العلم عبارة عن  
الصورة الحاصلة في الذهن مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الى ان العلم بكل مقولة من  
تلك المقولة الا شارح حكمه العيين والمتحقق الدواني اما شارح حكمه العيين فقال لو كان العلم نفس المعلوم من  
الشئ الخارجي لكان العلم من كل مقولة من تلك المقولة مثلا يكون الحاصل من العلم كما لا لانه لو وجد في الخارج  
لكان يقتضي القسمة والتصور لذاته ولكل يكون العقول من الكيف كيفا ومن المغاير متضا فافان الحاصل  
منها في العقل وفي الخارج يكون مندرجين تحتها اندراج اثنين تحت اعم فاذن لا يكون العلم مطلقا من مقولة  
الكيف بل قد يكون منها وقد لا يكون واما المحقق الدواني فقال في حواشيه الجديدة على شرح التكملة اقول

ان القائلين بكون العلم كيانا هم القائلون بالشيء والمثال كما قلنا عنه في الدرس السابق ثم اجاب عما اورده عليه  
 بأنه لم يتقبل من احد ان العلم من مقولة المعلوم بان ذلك يقتضي النظر وقد اشار اليه الشيخ في الكليات الشفاه بقوله ان  
 العلم فيه شبهة وذكر ان القائل ان يقول العلم هو اكتساب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صورها  
 وعروض فان كانت صور الاغراض اعراضا فصورها الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجواهر لذاته جوهريته لانه ان  
 في موضع البتة وجوهية مخدولة سواء نسبت الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي فيقال ان ماهيته الجوهرية  
 جوهريته بمعنى انه الموجد وفي الاعيان لا في موضوع اى ان هذه الماهية هي مقولة عن اموجوده في الاعيان ان يكون  
 لا في موضوع والوجود في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث انه جوهري ليس هذا الجوهري في  
 العقل لا في موضوع بل حده انه سواء وجد في العقل او لم يوجد فيه فان وجوده في الاعيان لا في موضوع وقال  
 في التعليقات ان العلم فيه شبهة وهي ان العلم بكل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة وما ذكره الجاهل  
 ما وادع الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر عن مختاراته بقوله شبهة ان يكون كذا لفظا هو اساءة  
 مع الشرح على ما اشار اليه في اول الشفاء في شبهة ان يكون مراده بالشبهة هذا المعنى وقد عجز عنه بالشبهة مراعاة  
 الاحتياط والادب بل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن صريح في ذلك ولا يخفى على المتصف ان كلامه  
 في غاية التسف والتكلف ولفظا شبهة في عرف العلماء يطلق على ما يقابل مقتضى النظر والتحقيق كما صرح به  
 غياث المنصور في حاشي شرح التجريد وانه لم يجد الى هذه الغاية اطلاق الشبهات على التحقيقات وقد حمل هذا  
 المحقق لفظا شبهة على مقتضى النظر والتحقيق وهذا صريح في ان شبهات القوم تحقيقاتهم وقياس شبهة على ما  
 يشبهه كما لا يشبهه فسادها وبالحكمة ندبه ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة ولما استشعر انهم عن آخرهم صرحا  
 بان العلم من مقولة الكيف قال في الجريدة كما قلناه سابقا فان قلت فما تصنع بصدق تعريف الكيف على  
 الصورة الذهنية مطلقا قلت يتصل ان يكون المراد بالعرض الماخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي  
 فعملها كيف على سبيل التشبيه كما هو طريق المتأخرين ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعم ولكن يكون الحكم متبائن  
 المقولات خصوصا بالمقولات المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون الصورة الذهنية كيف  
 بهذه المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك كونها جوهرا او من مقولة اخرى او على هذا الاحتمال لا تبائن بين الكيف باعتبار  
 الوجود الذهني والمقولات المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلا يكون الوجود غير الماهية ولا يكون  
 الامر الذي مثالا للامر الخارجي بحسب الماهية ولا يكون الشيء جوهريا في الكلام قليل الاحتمال الاول يتصل وجهين احدهما





انما يدل على وجود نفس الالهية في الذهن لا على وجود ما هو عنها على تقدير امر غير واقع ووجود الكيف النفساني في الخارج  
 مستحيل بل يعجزني ما فاذا الاستناد والعلامة الى قد ان ما زعمه الصدر المعاصر للمحقق الرواني من ان الاشياء تنقلب في  
 الذهن كيفا مخالف للذهنين ذهب من ذهب الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن ونسب من ذهب  
 الى حصول الاشياء في الذهن راسا وانما تحصل في الاشياء فهم لا يجوز ان انقلاب استحقاقه من المذهبين بين ذلك لا الى  
 الثاني فلان اصحاب الشرح لا يقولون بان الاشياء تحصل في الذهن فتقلب اشياء باجل يقولون ان الاشياء  
 لا تحصل في الذهن راسا وانما تحصل في الاشياء فهم لا يجوز ان انقلاب استحقاقه من المذهبين بين ذلك لا الى  
 هؤلاء ولا الى هؤلاء ثم قال في مذهبه نظروا في آخروا انه لا ريب في ان حصول الاشياء في الذهن على نحو واحد  
 بالهذه وبهذه وليس بين اصحاب حصول الاشياء في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن بان يتقلب حقيقة  
 اخرى وحصول بعضها بان لا يتقلب بل يبقى كما كان فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان يتقلب حقيقة  
 العلم ايضا الى حقيقة اخرى او لا يتقلب على الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشياء في الذهن تفاوت وهو خلاف  
 ما نقضه الضرورة وعلى الاول يلزم ان لا يكون حقيقة العلم الحاصل في الذهن علما اذ لو كانت علما لكانت حقيقة  
 باقية لا متقلبة والمفروض خلافه واذا لم تكن تلك الحقيقة اسما علمية في الذهن علما لم يكن من حصل في ذمته تلك الحقيقة  
 عالما بها وبصريح البطلان وقال الصدر الشيرازي صاحب الاسفار ان كل شيء على شيء واتحاده به يتصور على نحوين  
 احدهما هو المتعارف الشائع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه غداؤه ومفهومه نفس  
 هيئة المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حل الذاتيات او العرضيات  
 بل يراد ان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحمل على  
 المحدود وغير ذلك وبعد تهديد ذلك نقول ان الطبائع الكليّة العقلية من حيث معقولاتها وكليةها غير داخل تحت  
 مقولات من المقولات ومن حيث وجودها في النفس من مقولات الكيف فان قلت ليس الجوهر ما هو في طبائعها  
 وانواعه ذلك الكم والوضع والابن في طبائع افرادها كما يقال للانسان جوهر قابل للابعاد وناطق والزمان كم متفصل  
 غير قادر على سطح كم متفصل قاسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج واليهيولى جوهر بالقوة  
 لا صورة لها في ذاتها والتأخر في محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تتناهي صفات ماني العقل وكذا اذا تقاطعا  
 الاعداد والكلمات والشروط والجماليات مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلوم صورة عقلية  
 محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم والعلوم ويتوحد فاما جوهر يكون

الجواهر ما خذوا في حد الانسان لا يوجب ان يكون هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجواهر ولا لا يوجب ان يكون شي من  
 اجزائه حده كقابل الابداء والمساس والناطق صا د قاعا على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزائه  
 حده نعم كل من الحي واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الاول الذاتي وكما ان كون مفهوم الجواهر عين نفسه لا  
 يصير من جزياته وانواعه كذلك باقي المقولات والمفومات الاتري ان مفهوم الجزي واللائم مفهوم والا فليكن السبيل  
 والحركة غير صا و قنة على نفسها بالحمل المتعارف وكذا مفهوم الجواهر ومفهوم الانسان او الفلك او الكرم او الوضع او الدين  
 او غير ذلك لا يلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه انما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجواهر مثا بشرط  
 التكملة موجودا في الخارج لاني موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كما لا لما بالقوة ومفهوم الحيوان والحد و حيوة  
 وحس وحركة وليس الامر كذلك فان قلت اذا لم تكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان  
 من الوجود لم تكن المقولة ذاتية لها صا و قنة عليها من كل وجه ولم تكن الاشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على  
 هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا عينه النوعية فلما كون موجود مندرجا تحت مقولة انما تقتضاه امران احدهما ان يكون  
 مفهوم تلك المقولة ما خذوا في ما يثبت كما يقال سطح متصل قار منقسم في جنتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المقومات اعتبارا بجزا  
 الحد في احد وثانيهما ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كمية قابلا للانقسام والساواة واللاساواة وقابلا  
 ايضا لذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحد ووباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود فالطبائع النوعية اذا وجدت في  
 الخارج وتخصت يترتب عليها آثار ذاتياتها تكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من  
 حيث طبيعتها ومفهومها تكون تلك الطبائع حاملة لمفومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الآثار اذا الآثار للوجود  
 لا للمفهوم فالحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق بجمالا لكنه ليس جودا يترتب عليه آثارا لحيوانية  
 من الابداء والفعل والتخيروالتموه والحس والحركة في الذهن بل يفهم لمعنى الحيوان الناطق المعزول عن الفعل  
 فان قلت ما حبة من آثار الذاتيات انها ليست من الانواع قد تكون نفس الذاتيات او لوازم المهيئات فان  
 معنى الكرم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل من الكرم في الذهن غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات  
 فكيف يكون معنى بسيط مجردا وكيفا قلت هو باعتبار مفهوم الكرم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس النفس الباطل  
 وادلة الوجود والذهني لا تستدعي الاحصول لمفومات الاشياء وما يثبتها في الذهن لاحصول افرادها وانما وجودها  
 لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر متعقد فقد ظهر وتبين ان شيئا من المقولات  
 الذهنية من حيث هيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها بل مقولة من المقولات

انفسها وان خود في فناء واما من حيث كونها صفات موجودة قائمة بها من مقتولة الكيف ومجمل هذا التناول لا يبريد  
 على ان الصورة الجوهرية الجوهرية هي على ما هو صدقها او ليا او صدقها شاكها ذاتيا وكيف ايقول الصدق الكيف عليها صدقها  
 شاكها صدقها لان الكيف ذاتي لها وهي شرد من افرادها كما لا يخفى وبه نظر ان ما اعترض عليه من الاعلام او الامانة  
 لا يمكن ان يكون الجوهر محمول على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن كما لا يلان الصورة الحاصلة في الذهن  
 شخص وهي شخص شخص وهي محل الكيف على شخصه لا يكون اولا وثانيا باننا نتركه في جهة في الانواع الجوهرية  
 كما لا بد ان والفرد مثلا وهو ما متخذ من تلك الانواع وعلى الجنس على النوع لا يمكن ان يكون اولا ولا لا يجوز  
 الى طائل الا ناسلنا ان محل الجوهر على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن ليس اولا لكنه لا يضر الجيب او فخره  
 ان الصورة الجوهرية الذاتية يصدق عليها الجوهر من الصدق ويصدق عليها الكيفية نحو انه من كونه ما ذكره في  
 المثال لا يعلم لوجها ككلامهم لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات القدرية ونسبوا له العلم منها فالقول بان العلم  
 ليس ككيفية قدرية في ذاته بل في المقام فانه من اجل الارتفاع وان قدس كلاما مستغفرك في  
 كشف هذا الدار العقام وان قدس في المثال والاعلام في له الا ان يتركب بالوجود انه العلم ان قال الحق في الثاني  
 في الحقيقة القدرية لم لا يجوز ان يكون عدم العلم ككيفية على سبيل المساعدة وتقسيم الانواع القدرية بالامور القدرية  
 وذكر ان المتقين وشهد الحق القانون سرها بان العدد امر اعتباري مع تقسيم الكيف الى المتصل والمنفصل مسبوقة  
 وارادوا بانهم ذكره لانه لا يمتنع ولا يمتنع بها الى الانواع فالقول بدخول بعض الاستشهادتها على  
 التمييز والبعض الآخر على سبيل المساعدة غير صحيح واجيب بان مقصوده ليس ان عدم العلم من مقتولة الكيف على  
 سبيل المساعدة بناء على انه من مقتولة اخرى كما لا فائدة والافتعال مثلا بل مقصوده انه لا يكون عددا ولا  
 على ما قلناه ان الجوهرية وانها لا يمتنع بها الى التماس الى الوجود الخارجي ولا ذلك قاله في تشرية الجوهر  
 هيتية او وجودية في الخارج كانت لا في موضوع فلا يكون احاصل في الذهن جوهرية لا في الخارج والحق ان المقسم  
 الجوهرية والحق انما هو الموجود في نفس الامر والافعال الموجودات الخارجية وذلك لانه لا ريب ان من الاعراض  
 ما لا توجد في الخارج احصاها كالكائنات والاعداد فانها لا توجد خارج المتاعزل انما توجد في الازمان والصورة الذاتية  
 عرض في الذهن كدونها حاله في المحل لا تنفي عنها مع انها ليست موجودة خارج المتاعزل الا في موضوعه وهو جوهرية  
 عليه لا تثار الخارجية كونها موجودة بوجوده على القول بكون قسم الجوهرية في الموجودات الخارجية مراد برب الموجود  
 خارج المتاعزل او برب الموجود وجوده غير متب عليها الا تثار الخارجية ليس لا يمتنع بها لان العلم ان العلم انما من الامور وانما

الخارجية فيجب ان يكون كيانا حقيقيا لا مسامحة وفيه انه لو سلم ان العلم من الموجودات الخارجية فاما ليس متروك كون  
 شخص الصورة العلمية اي من حيث انها مكتنفة بالحوار من الذبانية موجودا خارجا وان الهيئة الكلية اي الهيئة  
 من حيث هي هي والمشتد في ان الجواهر والاعراض من الموجودات الخارجية هي الهيئة من حيث هي هي لان  
 رسم الجوهري الهيئة التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وشا التباين المحل بالنسبة الى الحال الجوهري  
 مادة لا موضوع ومعرفة الجوهري ينسب عنها معنى الجوهرية بتماما على حصول الاستيعاب بالنسبة في الذهن فالذات  
 بالذات صورة الجوهرية لا في موضوع ويكون ان يقال ان جوهري الجوهر في المادة انما هو في الجوهر العيني لا في  
 والحق ان ما قال المحقق الروائي من كون العلم كيانا على سبيل المسامحة لا يصلح توجيها لكلهم لانهم عن آخرهم قد  
 بان العلم من مقولة الكين حقيقة فما قال توجيه للقول بما لا يمتنع في ذلك من مقولة الانفعال في آراءهم  
 المشهور فيها بينهم وقوله في اوله تناهى قربان مقولة الانفعال عبارة عن التناهي في قبول اي قبول الاثر  
 ليس بيسيرا ولذا قال الشيخ الاولي في تفسير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان شئ يعمل ليكون اول علمي التمهيد  
 وتلك المقولة هي نفس الحركة والاختلاف في ان قبول النفس للصورة ليس من هذا الباب فالعلم يعني قبول النفس  
 للصورة ليس من مقولة الانفعال وشما الاستشهاد اشتركا في المقابلة بين مطلق الانفعال وبين  
 الانفعال على سبيل التدرج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول النفس للصورة ليعلم ان ليس معناه الا كون  
 الزمان محلا للصورة والعلية مستبينة الحال والمحل ومن الضرورية ان العلم ليس عبارة عن نفس الشئ  
 والنسبة لانها مستبينة في كل ما في ذلك لا في الشئ ولا في وقت ولا في مكان فلو لم يكن عندهم فاختاروا العالم العلم  
 انما قال بعضهم المقتضين في شرح الرسالة القطبية الاشياء اذ هي في الاذات لا في الوجودات بل في الوجودات  
 يحصل لها وقت كونها في الخارج ويحل ذلك الوصف عليها فيقال لها صورة عينية ولا شك ان المحل في ذلك  
 الحقيقية ليس نفس الموضوع ولا ذاتها والاكوان محمول عليها على تقدير كونه في الخارج ايضا صورة الوجودات والذات  
 لا تتغيران باختلاف الوجود فلهذا العمل محل عرضي مثل عمل الكائن على الانسان فالعلم حقيقة في غير العلم بل في  
 الزمان وهو ليس الا من مقولة الكين لصدقهم الكين عليه ما يوجد في الزمان لان له وجودا في الزمان  
 الذي هو الموضوع وتاريخ الموجود الخارجي لانه مشترك في الهيئة الزمنية فهو ان كان كيانا في الزمان  
 هو في ذلك الوجود كيانا والاتفاق العلم في الاحمال في الذهن من قبيل الملائك الساردين على الساردين  
 مثل الملائكة على الانسان فالعلم ليس الا عرضا ومن مقولة الكين والموضوع في الوجود

وتابعا للوجود الخارجي ومحصلا على ما قال في موضع آخر ان العلم حالته ادراكية يتحقق عند حصول الشيء في الذهن و  
 تلك الحالة الادراكية لتعقد على الاستيعاب الحاصلة في الذهن صدقاً عرضياً وذلك لانه حصل شيء في الذهن  
 يتجمل له وصفه ويختل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس الموضوع والا كان ثم لا عليه  
 حال كونه في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود وهذا السهل من قبيل حل الكتاب على  
 الانسان فالعرفي من مقولة الكيف سواء كان معروضة من هذه المقولة او من مقولة اخرى واور عليه بوجه  
 منها ما قال الشيخ في بعض حواشيه ان وجود العلوم للعالم اما بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه كما في  
 علم الجواهر بانفسها او يكون وجوده له بان يكون نعتاً كما سماه كما في علم النفس بصفات العينية او يكون معلوماً  
 كما في علم الباري تعالى السبلة الكمالات وباجمله وجود المعلوم باحد الاشكال الثلاثة يعني للاكتشاف الا ترى ان علم  
 الجواهر هذا وصفاتها المدبورة لها وعلم الباري تعالى بمجولاتها المدبورة له علم حضوري لا يقتصر في الاكتشاف  
 معلوم الى حدوث امر آخر فالصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها من صفات النفس مكتشفة عند ما نفس وجودها  
 لنفس الاكتشاف تلك الصورة تاريخ لاكتشافها فلا يحتاج الى حدوث حالة اخرى لاكتشاف المعلوم بها لاكتشاف  
 توارد العلمين استغنيين على معلول واحد قال الشيخ ان وجودا من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك  
 شيئاً آخر بان يوجد منه في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الاسبب بوجه  
 لي واذا كان وجودي لم اجد في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي فظهر منه ان وجود الشيء للعالم  
 بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه او يكون ذلك الشيء نعتاً كما سماه كما في وجوداثر الشيء لعقولنا او وجود  
 المعلوم للفاعل التام اقوى منه يكفي للاكتشاف من غير حاجة الى حدوث حالة اخرى ولو فرض حدوثها فعلم  
 النفس بها حضوري لا محالة لكونها من الاوصاف العينية فتاما اكتشافها اما نفس حضورها للنفس تباراً على انها  
 من الاوصاف التي علمها حضوري فيكون وجود الصورة العلمية لك لكونها من الاوصاف العينية لها ايضاً و  
 حالة اخرى وكذا في سائر الحالات وهو ظاهر البطلان فلم تثبت بهنا امر آخر غير الصور العلمية في الكلام وفي هذا  
 الكلام انظر الاول ان كون مناط العلم احاطة بشيئاً غير مسلم عند المشائفة كما علمناك فيما سبق من ان اول  
 ما قال به صاحب الاشراف وتبعه جماعة من المتأخرين ومنه جماعة اخرى وقدر في كلام الشيخ ما يدل على المنع  
 وقد عرفت ان ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشيء لفاعله ليس دون حصول الشيء لتأمله  
 فغيره ما قال المحقق المدوني انه ان اراد ان حصول الشيء بالنظر الى القابل يمكن وبالنظر الى الفاعل لا يجب

فيكون حصوله للفاعل وكذا واقوى فلا يكون دون حصوله للفاعل مسلم لان لا يلزم منه كون الحصول على اى وجه كان قويا  
 في التعقل بل ربما كان هذا النسخ من الحصول اعني الحصول للفاعل وان كان اضعف من الحصول للفاعل شرطا  
 للتعقل كما ان حصول السواء للفاعل شرط الاتصاف بالسواء وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للفاعل  
 لا يستلزم الاتصاف الثاني انما لا نسلم ان الصورة منتشرة لاكتشاف غير ما وان كانت متناشئة بنفسها عند علم النفس  
 بها بل لا توسط صورة او امر اخر فكيف يتبين لاكتشاف نفسها لا يستوجب كفايتها لاكتشاف غير ما فيجوز ان يحتاج الى قيام الحالة  
 الادراكية عند حصول الصورة لاكتشاف معلومها اعني في الصورة وان لم يتجوز اليها لاكتشاف نفسها وهذا غير متناهي لما  
 قال الشيخ اذ الكلام مبني في عدم كفاية الصورة لاكتشاف معلومها ودون نفسها فيجوز ان يكون كونها لعمامتنا لا يكون  
 عند النفس ولا يعني قيامها بالنفس لمصدر المعلومات الثالث انه انما يلزم توارد العليتين المستقلتين على شئ واحد لو كانت  
 الصورة منتشرة لاكتشاف كما ان الحالة الادراكية منتشرة لاكتشاف وهو غير مسلم بل غير صحيح كما عرفت سابقا الرابع  
 ان لزوم المهيئة على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية غير مسلم بل غير صحيح لاننا نختار ان العلم بالحالة  
 الادراكية انما يكون بحالة ادراكية اخرى فيجوز ان لا يلزم انهم يعلمون العلم بتلك الحالة يتوقف على ان يتوجه الذهن الى ذلك العلم توجهها  
 مستانفا فهذا كالتوجه المتشأن في حدث حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف  
 على توجه مستانف اخر فما دامت النفس تتوجه توجهها مستانفا الى حالة حالة تتجدد حالاتها اذا انقطع توجه النفس انقطع  
 حدودها فلا يلزم انهم اصلها كما توجه الشارح ومنها ان قيام الحالة والصورة بالنفس على نحو قيام المصددين او المحصيلين  
 منها بالمعروض لا على نحو قيام المشتقين به ومناط صحة الحمل بين المشتقين صحة حملها وهو هو على المعروض ولهذا لا يبعد  
 احد المشتقين على مفهوم الآخر من حيث هو موهوب حسب الصدق هو عليه بخلاف المبدئين الغير المحمولين على المعروض  
 فهو هو لا لا يحمل احدهما على الآخر ولا يشك في ان الصورة العلمية القائمة بالنفس غير محمولة عليها بالامالة وكذا الحالة  
 القائمة بها غير محمولة عليها فتقارنها بحسب القيام بالنفس على نحو مقارنته الفضايا بالتعجب بحسب المعروض للامانة  
 مع عدم صدق احدهما على الآخر موافاة ودعوى ان المقارنة بينهما حاصلة على نحو يودي الى الاختلاط والاتحاد بالعرض  
 بينهما بخلاف الفضايا والتعجب بحكم الدليل عليه بل هو قائم على خلافه وهذا ايضا ما اورده الشارح في بعض حواشيه و  
 الحاصل انه لا يلزم من مقارنته وصفه لوصفه في موضوع واحد كون احدهما عرضيا للآخر فاللزم كون سائر صفات  
 النفس عرضية للصورة ومفهوم الفضايا كمثل الين عرضيا لمفهوم الكا تبه ولا بالعكس بل احدهما عرضي لآخر  
 بسبب علة العرضية وبهذا يظهر ان ما قال الشارح مبني على تصحيح كون الحالة عرضية للصورة من كون الحالة قائمة بالعلم

لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة بل هي مقارنة للصورة في موضوع واحد من دون عرض انهما الآخر ليس  
 بينهما علاقة العرض الاصاح كما كتب الضاحك فلما ان كلا منهما عرضي لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع  
 واحد من دون عرض انهما الآخر كالحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عرضها  
 للصورة ليس بشئ مع ان مقارنة الحالة والصورة في موضوع واحد ليس كليا كما لا يخفى على المتأمل واما قال ابو هن  
 اشعلج بعد تبديد ان هذا المحل مطلقا سيما في العرفيات على الاحول ودون الاتحاد بالذات والوجود فان  
 المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعرض بعينه والعارض كيت فكيف الاتحاد نعم يتصور الاتحاد في ذاته  
 محمول بالاشياء فاذ وجدوا في المحل بين اثنين بان يكون احدهما حال في الآخر فيكونا في ذاتهما في الاشياء  
 متحقق المحل والموجود بينهما هو الشق الاخير لان الحالة والصورة كلتا جاقامة ثنائان بالذات والوجود في الصورة  
 المحل الضاحك على التعجب فلا بد وان تلك الحالة انما هي فاما ان تقوم بالصورة فتكون الصورة عالمة حقيقة لان  
 مناط حمل المشتق قيام المبدء واما ان تكون قائمة بالذات فلا تكون محمولة على الصورة ولا عرضية لها ليس بشئ اما  
 اول فلان القول يكون مناط الحمل به المحل قد ابلغنا في بعض كتابنا وحققت ان مناطه هو الاتحاد في الوجود واما  
 ثانيا فلان حلول اثنين في ثالث لو استلزم حمل بينهما صرح حمل الحالة على ما نرى في الشرح كالحالة في غيره  
 كما ذكره الشارع في بعض حواشيه وصرح حمل التعجب على الضحك واما ثانيا فلان التعجب ليس بمحل على مفهوم الضاحك  
 بل على افراده والحال مع التعجب في ثلث هو مفهوم الضاحك فان قيل قد صرح المحقق الديلمي في حواشيه  
 القلبية على شرح القبر بان التعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك لا بشرائش فان التماثل الافراد ليست تلتزم  
 التماثل الهمية لا بشرائش بل التماثل بين التماثل يقال انما مراده ان ما يصدق على الفرد لا يصدق على الهمية  
 من حيث هي في الجملة ولو بالعرض واما قال بعض الادام قد ان الحالة قائمة بالنفس لقيام الصورة فان الحالة و  
 الصورة متحدتان وجودا كنوا محمولة عليهما وقيام احدين المتحدين بوجوب قيام الاتحاد الاخر فلا يلزم كون الصورة  
 عالمة فما يعرض منه التعجب فان اذكره انما صرح لو كانت الحالة متحدة عن الصورة مع لا معنى لكون الحالة قائمة  
 بالنفس الا بالعرض ولو بالواسطة كما لا يخفى على المتأمل ومنها ان الحالة لو كانت متحدة مع الصورة في الوجود و  
 محمولة عليهما يلزم كون الصورة كيف الا لان ذاتيات المحل واجبة الحمل بالشكل الاول فالشرح القول بان  
 المعارض من مقولة الكيفية والمعرض من اية مقولة كان واجيب بان المعارض من مقولة اثنى بالذات و  
 كونه بالحمل العرضي لان الكيفية ليس بذاتي بل هو على ما يصدق عليه صدقا ذاتيا والحق انه لا يصدق القول

يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات بل يكون الاتحاد بينهما بالعرض بان يكون الموجود حقيقة هي الصورة  
 وتكون الحالة متحدة معها اقرب من التحليل فتكون الحالة صفة انتزاعية مع ان الكلام فيها هو انتشار الاشياء و  
 مطابق له المينة حقيقة وهو لا يمكن ان يكون امرا انتزاعيا ولا فلا بد من مصداق وانتشار للانتزاع ولا يمكن ان  
 يكون ذلك المصداق ذات العالم بل يكون صفة اخرى غير انتزاعية وبالجملة القول يكون الحالة عرضية للصورة  
 كما صدر عن اجزاء المدققين لا يعمم الاعلى فغير كون الحالة انتزاعية كما لا يخفى على المتأمل وكون انتشار الاشياء  
 امرا انتزاعيا باطل قولنا قائل وانتفاضا كما نسير عليك انتشار الله تعالى في له والحق ان العلم اه لا يبرى لهذا  
 الكلام محصل اصلا لانه اذا كان العلم عبارة عن الوجود والجبر والقائم بذاته الواجب لذاته وكان علم الممكن عبارة  
 عن علم الواجب بشيئ كما ان الوجود عبارة عن وجود الواجب فيلزم اما كون الممكن غير عالم بشيئ اصلا او علم لما  
 كان عبارة عن العلم الواجب سبحانه لا يكون العلم صفة قائمة بالممكن كما ان الوجود ليس صفة قائمة به بل انما يقال  
 له الوجود انتفاء به الى الواجب فك لا يقال به العالم الا باعتبار اشتباهه الى الواجب فعني كون الممكن عالما بشيئ على  
 هذا التقدير ان الواجب عالم به فلا يجوز ان يمتنع الا اصلا وانتموه بمعنى ان يكون سمة ظاهرة البطلان او كون  
 الواجب سبحانه مدركا بكنهه للممكن او ادراك كل شيء عبارة عن ادراك الواجب سبحانه اذ المدرك في كل ادراك ليس الا  
 نحو وجوده ومصادق الوجود ومطلقا نفس ذات الواجب سبحانه فلا محالة كل من ادرك شيئا باي ادراك كان فقد ادرك  
 الواجب سبحانه فيكون الممكن مدركا لذاته تعالى بكنهه فان مصداق العالمية في الممكن نفس ذاته تعالى والاصح ان  
 اذا كان علم الممكن عبارة عن الواجب سبحانه يلزم اما كون الممكن غير عالم بشيئ اصلا كما انه ليس بوجوده اصلا على راي  
 الشارح وانما يقال له العالم على سبيل المجاز كما يقال له الوجود على سبيل المجاز او كون الممكن مدركا بكنهه لنفسه  
 ان اطلق عليه العالم على سبيل الحقيقة وكلا الشقين باطلان كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واليه ان كان المراد  
 يكون الممكن غير عالم في ذاته ان الممكن مجهول للواجب سبحانه فلا يكون بلا جعل الجاهل مبدءا للاكتشاف شيئا فليس  
 لكن لا يلزم منه ان لا يكون ذات الممكن مصداقا لكونه مبدءا للاكتشاف كما لا يخفى وان كان المراد بمعنى آخر فلا بد  
 من بيان شيئا فانه لا يكون الممكن امرا ظاهريا في ذاته ان اراد ان الممكن بلا جعل الجاهل مبدءا للاكتشاف في  
 فلا يخفى سخافة اذ الممكن بلا جعل الجاهل ليس شيئا اصلا لا ظاهريا ولا ذاهريا وان اراد ان الممكن لما لم يكن بلا جعل  
 الجاهل شيئا لا يكون ذاته مبدءا للاكتشاف فحينئذ يجوز ان يكون بعض الممكنات بعد جعل الجاهل مبدءا  
 للاكتشاف ونفى ذلك مستلزم الى دليل ان ارادوا شيئا آخر فلا يجزى لنتها فيما به يعود وشم انه ان ارادوا بكونه عالمية

الممكن بالعرض ان عاليتة الممكن بواسطة في العرض بان يكون هناك عاليتة واحدة ثابتة بواسطة بالذات الذي الواسطة بالعرض فهذا  
 بطر قطعاً اذ العاليتة الثابتة الواجب الاتصاف بها الممكن اصلاً بالذات ولا بالعرض وان اراد ان عاليتة الممكن  
 معلولة الواجب سبحانه فلا يكون الممكن عالماً بلا اضافة حقيقة العلم عليه فالممكن انما يتصف بالعاليتة لاجل قيام  
 صفة العلم به باضافة تعالى اياها فسلم كنهه بمراحل عن مقصوده وبالحكمة ان كان مراده ما هو ظاهر كلامه من  
 كون علم الممكن وعلم الواجب متعين ذاتاً فهو بطر قطعاً وان اراد انه كما ان وجود الواجب على وجود الممكن كك  
 علمه علة لعلم الممكن فهو مسلم كنهه بمراحل عما ادعاه ولما تنبه الشارع على بطلان زعمه فزال ان رآه اضرب عنه  
 وقال بل العلم هو الوجود المجزؤه وبذلك ايضا باطل او مفهوم الوجود والعلم ليس احداً قطعاً واما مصداقهما فليس واحداً  
 ايضا كما استشف انشار الله تعالى وقال في الحاشية المتعلقة على هذا القول هذا اضرب عن الحكم السابق استغناء  
 من التشبيه لان المتبادر عنه ان العلم غير الوجود ويكون ان يجعل اضراً بما يعين من قوله من حيث استناده اليه  
 تعالى لانه يعلم منه ان العلم هو الوجود مطلقاً لا المجزؤه وبخصوصه لان مصداقها حاشية واحدة والحق ان العلم وكذا  
 صفاته الحقيقية عين الواجب تعالى اذ هو وجود متقدس تجب ولك العلم في الممكن نفس وجود الخاص المجزؤه كالعلم  
 والنفس بالقياس الى ذاتها وصفاتها ثم البرهان والوجدان يحكم بان النور ههنا ليس امرراً اذ على  
 وجودها انما الخاصة بها معنى نفس حقيقتها المنقردة بجعل الجاهل اياها على الضم المخصوص ففكر انتهت وانت تعلم  
 ان بذراع كونه منها لما ذكره في الشرح من كون علم الممكن نفس ذات الواجب سبحانه ليس بصحيح ايضا لانه انما يتم  
 لو كان ذات الممكن بنفسها مصداقاً للعلم وهو بطر كما سيظهر انشار الله تعالى واما قوله في الشرح فالواجب سبحانه  
 يجعل له فيدل دلالة صريحة على ان الاشياء انما تتكشف عند العقل عند قيام تلك الاشياء بالعقل فمآله ان الواجب  
 سبحانه يجعل العقل صالحاً لان يتكشف الاشياء عنده عند قيام تلك الاشياء وهذا وان كان مستلماً لكن لا علاقة بها  
 ادعاه كما لا يخفى وان كان معناه انه سبحانه يجعل العقل سبباً لاكتشاف الاشياء بمعنى ان نفس ذات العالم بما هي  
 هي تكون سبباً لاكتشاف الاشياء بلا قيام صفة وحدوث حالة فهو جزم المنع وقوله وليس العلم امرراً لانه ليس المراد  
 به اتحاد مفهومها قطعاً لكونه ظاهراً البطلان فلا بد ان يراد به اتحاد مصداقهما وبذلك ايضا باطل لان مصداق الوجود المجزؤه  
 نفس ذات العقل بلا لزوم اضافة الى شيء ومصداق العلم لا بد فيه من لزوم الاضافة الى المعلوم ومع هذا قلنا  
 لا يلزم من اتحادهما ان يكون اعلم نفس ذات الواجب سبحانه ثم ان قوله وذلك باعلام المعلوم غير ملائم لما نؤمنه  
 فان اعلام العلم عبارة عن اضافة العلم فيه وعلى تقدير كون العلم نفس ذات العالم علمه بالاشياء الغائية انما يكون

بنفسه حضار المعام عنده لا باقصة العلم فيه كما لا يخفى فالنظر الى الشارح كيف يتجهج في اقواله ويتخطب في مقابلته ولا يبالي عما  
 يقول و اين مذنب قال المص فان كان اعتقادوه اعلم انه قد اختلف في التصديق فذهب الجمهور الى انه عبارة  
 عن الحكم المقارن للتصورات فالنظرات الثلاث شرط لوجود التصديق وهو في نفسه ليس بطريق خبر ولا ذنب سبب الامام الرزقي  
 الى انه مركب من المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم كما صرح به في الملخص حيث قال ان لنا تصور او ذا حكم عليه  
 او اثبات كان المجموع تصديقا و فرقا ما بينهما كما في البسيط والمركب اذ الظاهر ان مقصوده ان لنا تصورات او اذا  
 حكم عليه جعل عليه امر محمول لا ينفي او اثبات كان المجموع من تصور الحكم عليه الامر المحمول والنفي والاثبات يعني  
 الحكم تصديقا نعم قال في المحصل اذ ادركنا حقيقة ما امار ان يعبر من حيث هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالاثبات  
 وهو التصديق او حكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق ليس نفسا في كون التصديق مركبا من تصورات اجزاء التفسيرية  
 لكنه نص في كون التصديق مركبا كما لا يخفى واستدل على حقيقة ذمبه بالحكم بوجوده منها ما قال استيد المحقق قد ان  
 تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما هو لامتنياز كل واحد منها عن الآخر بطريق خاص يحصل به ثم الادراك اسمي  
 بالحكم بغير طريق خاص يوصل اليه وهو الجهة المنتهية الى انقسامها واعداد الادراك له طريق واحد يوصل اليه وهو  
 القول الشارح فتصور الحكم عليه وتصور الحكم به وتصور النسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصان بالقول  
 الشارح فلما فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قنما واحدا من العلم المسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص  
 فمن لاحظ مقفه والفقن اعني بيان الطرق الموصلة الى العلم لم يفتس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتنياز  
 في الطريق فيكون الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده الى ضم امر مستبعد من افراد القسم الآخر  
 فمن علم غرض هذا الفن اتقن ان الحكم على الحق ومنها ما افيد ان التصديق حقيقة واقعية محصلة وليس من الخفايا  
 الاعتبارية فهو ليس الاشياء واحدا والمجموع المركب من التصورات الثلاثة او الاربعة لا شك في كونه امرا اعتباريا  
 اذ هذه التصورات ليست بعضها محتاجا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدا  
 مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا ذهنيا وما قال بعض الاعلام ان جميع اجزاء التصديق موجودة فلا وجه  
 لكونه من الاعتباريات ففيه ان كون المركب اعتباريا لا يتوقف على كون اجزائه اعتبارية بل المركب الاعتباري عبارة  
 عما لا يكون بين اجزائه اعتبار وان كان كل منها موجودا في الخارج اذ لا يكون وحدته حقيقية بل انما يكون وحدته مجردة  
 اعتبار العقل كالعسكر من الافراد والعشرة من الاحاد وعلى ما ذكره يلزم ان يكون الموضوع بمنزلة الانسان مركبا  
 حقيقيا لكون كل جزء منه موجودا في الخارج مع انهم قد صرحوا بخلافه واورد على ذمبه الامام بوجه الاول انه لا يلائم

ان يكون التصديق مكتسباً من القول الشارح والنصور من الحجته اما الاول فلان الحكم اذا كان نذياً عن الاكتساب  
 ويكون تصور احد طرفيه كسبياً كان التصديق كسبياً فيكون اكتسابه من القول الشارح واما الثاني فلان الحكم عند  
 لا بد ان يكون عنده تصور مع انه مكتسب من الحجته واجاب عنه بعض المتقدمين باننا لا نسلم ان تصور احد الطرفين كسبياً  
 عنده لان التصورات كلها بديهية عنده ولو سلم فله ان يلزم على مذهبه ان يكون بعض التصورات كالحكم مكتسباً  
 من الحجته ولعل الحق ما قال لبعض الاعلام ان الجواب الاول انما يصح من قبل الامام ولا يصح من قبل من تبعه من  
 شذوذه المجموع لتقدم قايص القول بنظرية بعض التصورات والحق هو الجواب الثاني لان الامام قائل بكسب بديهية الحكم  
 وعلمه بديهية التصورات مخصوص بما عدا الحكم لان وليه انما هو لا يبطال النسخ والتعريفات ولا يلزم منه بطلان الاكتساب  
 بالدليل والثاني ان تلك الادراكات عامة متعددة فلا يدرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسماً واجيب بان الوجود  
 والوحدة تشاويان اذا من موجود الاله وحدة ما فالصديق وان كان علوماً متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود  
 يجب ان يكون له نحو من الوحدة على ان التصديق عنده مركب والتركيب بدون اعتبار الوحدة منتزع الثالث  
 ما قال بعض المتقدمين ان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوماً تصورية لان العلم مختصر في النصور والتصديق  
 وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئاً غير العلم وعلم التصديق غير التصوري ولا شك ان التصورات كلها بديهية عند  
 الامام ومن الضروريات ان يحصل جميع اجزاء الشيء بالبدئية يحصل ذلك الشيء بالبدئية فيلزم ان يكون التصديق  
 كلها بديهية مع انه لا يقول بذلك وفيه نظر اما اولاً فلما عرفت ان الامام قائل بنظرية الحكم وصحة اكتسابه بين الدليل  
 والتصورات التي يقول بديهيها انما هي التصورات المكتسبة من التعريفات واما ثانياً فلان بديهية جميع اجزاء  
 الشيء لا يستلزم بديهية الكل بل نظر يا حاصله لا يوجب الاجزاء بالحركة وترتيبها وبعضهم قصدوا للثبوت  
 بين المذهبين بان مراد الامام من التصورات الثلث والحكم نفس الحكم بناءً على ان الحكم ادراك اجمالي متعلق بوقوع  
 النسبة او لا وقوعها وهو عند التفصيل عبارة عن التصورات الثلاثة والحكم المتعاقبة بديهية ان النسبة واقعة او ليست  
 بواقعة منتزعة بديهية عن الحكم بالجموع المركب المباعدة في بديهة التصورات الثلاثة في التصديق وفما التوسيم ان التصورات  
 الثلاثة كما يتحقق بدون التصديق فكذلك يمكن تحقيق التصديق بدون التصورات الثلاثة ولا يخفى انه لو جوبه للقول بما  
 لا يرضى به فانه لانه صرح في الملخص بكون التصديق مركباً من التصورات كما سبقتنا نقل عبارة وقال بعضهم ان  
 قول الحكماء بها طه التصديق وجعل التصورات بشرطاً خارجاً عنها من التصورات التي قبل الاذعان والقبول شرطاً  
 للادراك ليس هو الذي هو الحالة الادراك التي جعلت عند الاذعان والقبول اقول الامام بالتركيب وبالقبول

شرط معناه ان تلك الحالة لا تكون التي ذكرنا من حيث انها متعلقة بتلك الامور وينكشف بها حالها مركبة وانت  
 تعلم ان هذا الصلح من غير تراضى المتضمن كما لا يخفى على من له اذني تدبر فافهم بغير هذا كلام آخر وهو ان المقديق  
 ان كان عبارة عن الحكم فقط كما هو تدبره في حكمه لا يربط بالمشروط بالتصورات الثالث وعام الحكم مقبوع فيها فيلزم  
 اشتراط الشيء ببقائه وان كان مركزا بامره التصورات الثالث والحكم كما هو تدبره بالا ما لم يلزم تركيب الشيء من المقتضين  
 وما قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراف بقا اشراف التلويحات ان المقديق في الشرط او شرطاً هو  
 التصور المطلق المراءى بالعلم فلا يلزم تقويم الشيء ببقائه ولا اشتراطه به ليس لشيء من تصورات الاطراف  
 او تركها مطلقاً بل كل منها او احدى من في نفسه والاصق على باقي التصورات ايضاً والتصور على تقدير كونه  
 جزءاً من المقديق جزء خارجي فلا يمكن ان يكون المطلق بما هو مركب جزئاً منه ويكون تخصيصه بالتصامم الحكم تخصيص  
 الجوانب بالناطق فالقديق على تقدير تركيبه من التصورات مركب خارجي والتصورات الثلاثة او الاربعه اجزاء  
 خارجية له وهي ثابتة ولا ينفك كل اجزاء السريه فان كل واحد من قطع الحشيش ليس بسريه ولا يلزم منه تقويم  
 الشيء ببقائه ولا اشتراطه به والاعدام الحكم فهو عارضة للتصورات خارجة عنه كما صرح به السيد المحقق قه والمعتبر  
 في المقديق ذاته فهو ليس بمعتبر الا في مفهومه ومفهومه ليس بمعتبر في المقديق او كم من مصدق لا يعرف مفهومه  
 فتدبره ليس بمعتبر في مفهومه ولا في مصداقه بل مصداقه مقبوع في مصداق عليه المقديق بالجزئية او الشريطة ولو لم يكن  
 الا ان يكون ماصداق عليه هذا التبعين جزئاً للمقابل الا ان لا ينتج ان يكون الشيء جزءاً لغيره وما قال الشيرازي في  
 حاشي حكمة الاشراف ان التصور المقديق من الامور الذمينة وكلما اعتبر فيها من المحصلات الفصلية لها ويجوز  
 تصور ما يجوز فصلها من الامور العدمية فمطلق التصور الذمينة منسب للتصور والمقديق وقيدوم الحكم والحكم  
 بمنزلة فصلها والنوع البسيط اذا كان مقبوعاً لشيء سائر او شرطاً له كان تمامه كك ولا يجوز اخذ منه بدون فصله  
 في تدبره او شرطية ولا ينفك الشيء كالحصة العارضة له الخارجية عنه فلا يخفى على المستيقظ ما فيه من السخافة اما  
 اولاً فلان قول ان التصور والمقديق آه صريح في ان التصور والمقديق من الامور الاعتبارية التي فصلها من  
 الاعتبار ولا لا معنى لكون كل ما اعتبر فيها من المحصلات الفصلية لها ولا فصلها من الامور العدمية اذا لم تكن  
 المتصلة الواقية لا يمكن ان تحصل وتقوم من الامور العدمية اما على تقدير وجود الكل الطبيعي في الخارج فلا هو اما  
 على تقدير كونه غير موجود فيه فلا ان الامر العدمي اثباته للشيء بالقياس الى ملكته وكلما ثبت للشيء بالقياس الى  
 ملكته وكلما ثبت بالقياس الى غيره لا يكون ذاتياً وايضاً الامر العدمي لا يمكن ان يكون منتزعا عن نفس الذات

اذ لا شك ان الملاحظة الملكة مدخلا في الشراعية اما ثانيا فلان كون عدم الحكم فصلا للتصور السانح ليس تليق كونه  
 امرا عدينا او مصداق الفصل نفس هية النوع بل عدم الحكم لتغير عن الفصل وكثيرا ما يعبرون عن القبول الحقيقية  
 بالامور العدمية فتحقق ان عدم الحكم ليس فصلا للتصور السانح واذا لم يكن ذاتيا فلا اشكال اذ عارضه الجبر  
 والشروط لا يكون جزاء ولا شرطاً واما ثالثا فلان المنع المبطل لا يمكن ان يكون جزاء ذهني الشئ اصلا بل انما يكون  
 جزاء خارجيا له فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتباره عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجبر الخارجي وكذا فصله  
 لا يجب ان يكون جزاء ذهني الشئ اصلا بل انما يكون جزاء خارجيا له فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتباره  
 عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجبر الخارجي وكذا فصله لا يجب ان يكون معتبرا في الكل فلا يلزم بالزم ولعل  
 الكلام وجه الاستحالة في له و اشار الى ان الاصطلاح آه اعلم ان التصديق لمنطقي عبارة عن نفس الاذعان  
 وهو التصديق اللغوي كما قال العلامة اشيرازي في درة التلج مراد التصديق والتكذيب معنى لغوي ايشان است  
 لكن على ان يكون التصديق قسما من العلم لان اهل اللغة قاطبة يعبرون عن معنى الاذعان والقبول الذي هو  
 معنى التصديق بالعلم حيث يقولون علمت زيدا قاتما وظاهرا ثم لا يريدون بالعلم المتعدي الى مفعولين الا التصديق  
 والاذعان قابل لا لخط قتي له وانه كذبة غير ادراكية آه هذا الكلام من الشارح عجيب جدا فان قول المصنف بهما  
 نوعان تنبأ عن من الادراك نفس على ان التصديق كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله بان التصديق  
 كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله بان التصديق عنده كيفية ادراكية فالقول بان اشار الى كون التصديق  
 كيفية غير ادراكية والتقسيم مبني على المسامحة عنده فرية بلا مرتبة على انه سيعرف مرة اخرى بان التصديق عند المص  
 كيفية ادراكية حيث يقول في شرح قول المص قتلك الحالة آه ان الاذعان عنده كيفية ادراكية كالنصور والكم  
 الشك والوهم من الكيفيات التصورية وهما نوعان من العلم بمعنى الحالة الادراكية لا يتجوز ان يحسب التعاقب بامر  
 واحد فكيف قال بهنا انه اختار كون التصديق كيفية غير ادراكية وهل هذا الا فتور الفهم ثم ان المراد باسم كان  
 في قول المص فان كان اعتقاد آه اما هو العلم ونشأ عن الاكتشاف حقيقة فيلزم كون الاعتقاد علما حقيقة لا مجازا  
 واما ما هو ليس بعلم حقيقة فلا يكون التصور ايضا علما حقيقة واردة المعنى الحقيقية والمجازي معا غير جائز واردة  
 عموم المجاز بهنا غاية البعد والركاكة كما لا يخفى فافهم ولا تخط واعلم ان الشارح تبعا لبعض المتأخرين اختار كون  
 التصديق والشك والوهم كيفيات غير ادراكية حيث قال في بعض حواشيه ان العلم بمبدء الاكتشاف ونهذه  
 الكيفيات تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون عن العلم بدانش بخلاف التصديق فانهم يعبرون عنه بغير وبدن و

والشكيب اذ يعبر عنه بعنوان تاكرويدن وعن النطن بجان قوى وعن الوهم بجان شسست وعن الشكيب بجان شسست  
وعن الاستفهام بطلب كرون فهم وعن التمني بأزوبرون وكذا نظائر هذه الكيفيات مغايرة للاحكام بالذات  
وفي هذا من اقسامه مسامحة ورد بان الكلام في هذه التعبيرات كالكلام في معبراتها بحيث نقول هذه التعبيرات اما  
لتعريفات لصور علمية هي افراد العلم الذي يعبر عنه بدائش او تعبيرات لكيفيات حاصلة بعده وانما ان الحقائق لا  
لا تقتصر من الاطلاقات العرفية ثم العجب من الشارح اذ ترك ههنا تقليد معلية صاحب الافق المبين فانه صرح  
في كتبه بكون التصديق علما قال في الافق المبين ان المتصور والتصديق نوعان من الادراك فمتلخفا بحسب  
الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمقادير الية الحكيم كفهوم هو هو المتصور متعلق بكل شيء من حيث  
انما تدخل في متعلق التصديق بالتعبية حيث يوجد المحمول متلبسا بالمحمول واثر المتصور حصول نفس الشيء واثر  
التصديق كون الشيء شيئا وقال في القيس التاسع من القيسات العلم ما حصول وجه العلم الانطباعي المتجدي  
في الفطرة الثانية وهو المقسم للمصور والتصديق والانطباعي الغير المتجدي وعلوم العقول الفعالة التي هي من  
لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب لوجود العيني في الفطرة الاولى وما حضوري وهو علم النفس الناطقة بذاتها  
فالعلم الحضوري والعلم الانطباعي الغير المتجدي لا يوصفان بالتصور والتصديق ولا ينقسمان اليهما وعلمانه فريضة  
على كون التصديق كيفية غير ادراكية بان العلم عبارة عن انتشار الاكتشاف والاكتشاف فيه كيف ولو كان الادراك  
حين الادراك يوجب ان يكون عين المذعن كالادراك بحسب ان يكون عين المدرك اذ لا تغاير بينهما الا بحسب  
الحصول والقيام فالمدعن اي متعلق الاذعان اما النسبة او القضية المجردة يجب ان يكون متحد مع الكيفية  
الاذعانية التي هي الادراك بنفسها وذلك بطور ذلك لان حصول القضية والنسبة في الذهن وقيامها به قد تغاير  
الكيفية الاذعانية وعلى تقدير كونها ادراكا يجب ان تكون القضية والنسبة من حيث القيام هي الاذعان فلا يخرج  
التفريق ولك حال الشك والوهم فانها كالكيفية الاذعانية تفارقان القضية والنسبة مع اعتبار قيامها واعتبار  
القيام يوجب الادراك ولا يوجب تلك الشك في غير ضرورة ولا يرد عليه ما قيل انه يجوز ان يكون اتحاد العلم  
المعلوم محصورا بالعلم المتصور كما صرح به الفاضل ميرزا جان لانه يحكم محض ضرورة ان جهة الادراك واحدة  
في جميع الادراكات نعم يرد عليه انه انما يتم على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن المتحد مع  
ذو الصورة واما على تقدير كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة فلا يتم احكامها لا يخفى على  
السائل وقد يستدل باننا اذا سمعنا قضية وادركنا بانها تام اجزاها ثم اقتناها لبرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر

فيشترط بالادراك الاول بل حالة اخرى تسمى بالاذعان والقبول والا يلزم ان يكون لشئ واحد صورتان في  
 الذين ولذا يفسم العلم الى تصور ساذج وتصور مع تصديق كما وقع في عبارات كثير من المتأخرين وانت تعلم  
 ان اللازم منه ليس الا ان يتعلق بالنسبة بخوان من الادراك ولا قبالة فيه فهنا مبدآن لنحوين من الادراك  
 والاكتشاف المختلفين بحسب الحقيقة يتصور باحدهما نفس النسبة على وجه التخييل وبالآخر تنكشف النسبة من حيث  
 انها مرآة للصديق المتحقق في نفس الامر ولا صير فيه فان قيل يلزم على هذا ان يكون للنسبة ايجزئية المتعلقة بالتصور  
 والتصديق صورتان مختلفتان بالنوع في الذين وهو محال يقال بتمام هذه الاستحالة على كون العلم والمعلوم  
 متوحدين بالذات وهو غير مسلم وبهذا يظهر فساد ما قيل اننا اذا شككنا في قضية ثم حصل لنا التصديق بها لا يتغير الاعتقاد  
 الاول فعلم انه ليس باوراك اذ النسبة حين كونها مشكوكا او مدعاه معلومة بنحوين من الادراك الاول التخييل  
 والثاني الشك او الاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الشك والاذعان وببقائه  
 يبقى الاعتقاد فان قيل اننا كثيرا ما ندعن القضايا اشران لك فيها فلا يزيد على ادراكنا السحاصلة لنا حين  
 الشك ادراك آخر عين الاذعان بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق والاذعان يقال هذا غير مسلم اذ يريد الادراك  
 التام بالنسبة ويترول الادراك التردوي نعم لا يزيد بصورة اخرى فالحق ان التصديق كيفية ادراكية كما للتصور و  
 فتمتد العلم الى التصور والتصديق فتمتد حقيقة لا مجازية بل التصديق اقوى من الاعتقاد لاكتشاف والتصور من انفعها  
 فكيف يقال انه ليس باوراك ثم ان العلم عند العقلاء من اجل الكمالات الباقية ببقا النفس الناطقة ولا شك  
 ان التصديقات الباقية مشروطة من التصورات ومن ثم لا يطلق العلم في فن البرهان الا على التصديق كما  
 لا يخفى على الماير قلوا خلاصه العلم في التصورات الساذج يلزم ان يكون غير العلم اجل منه في الكمالية وهذا بطر  
 قطعا وقد صرح الشيخ في ابن ابراهيم الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من كتاب الشفا بكون  
 التصديق علما وكونه متغافلا بالشدرة والضعف بحدوث الاكتشاف التام او امكان احتمال نقيضه او فعلية  
 حيث قال لما كان العلم المكتسب بالفكر والحاصل من غير اكتاب فكري فحين احدهما التصديق والاخر التصور  
 فكان المكتسب بالفكر من التصديق حاصل للناقياس ما المكتسب من الفكر بالتصور حاصل لنا سبحانه وكان  
 كما ان التصديق على مراتب فتمت يقيني بعقده معتقدتان اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل ان  
 المصدق لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه ومنه شبهة بالتبين وهو  
 اما الذي انما يعتقد فيه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القريبة

من الفعل بل هو بحيث لو عسى ان يثبت عليه بطل استحكام التصديق الاول او ان كان معتقداً كان جازماً الزوال  
 الا ان الاعتقاد الاول منطوق لا يعتقد معه لتقيضه امكان ومنه اقتضى ظني وول ذلك وهو ان يعتقد الاعتقاد  
 الاول يكون معه اعتقاد ثان اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل ان لتقيضه امكانا وان لم يقيضه فاعلم ان  
 الذين لا يتعريف له وهو بالحقيقة فظنون كانت القياسات اليه على مراتب الى آخر ما قال وقال في اوائل النجاة  
 كل معرفة وادراك اما تصور واما تصديق فان قيل كلامه في الاشارات وفي موضع من الشفا يدل على ان  
 التصديق ليس بعلم لانه قسم العلم في الاشارات الى التصور السابق والتصور معه التصديق حيث قال الشفي  
 قد يعلم تصور ساذجا مثل علمنا معنى اسم المثلث وقد يعلم تصور معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياها  
 اثلاث مساوية لقائمتين وقال في الشفا ان الشفي قد يعلم على وجهين احدهما ان يتصور نقطة كما اذا كان اسم  
 فخط في مثل معناه في الذين وان لم يكن هناك صدق وكذب كما اذا قيل لك انسان او قيل افعل كذا فانك  
 اذا وفقت على معنى ما نطالب به من ذلك كنت تصوره والثاني ان يكون مع التصور تصديق كما اذا قيل لك  
 مثلاً ان كل سباع عرض لم يحصل لك من هذا القدر معنى هذا القول فقط بل صدقت انه لك واما اذا شككت انه لك  
 او ليس لك فقد تصورت ما يقال فانك لا تشك فيما لا تتصور ولا تفهمه لكن لم تصدق به بعد فكل تصديق يكون  
 معه تصور ولا يعكس فالصور في مثل هذا المعنى يعنيك ان تحدث في الذين صورة هذا التاليف واما لو علم منه  
 كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذين شبهة الصور الى الاستيعاب انفسها انها مطابقة لها و  
 التاكيد يجب ان لا يكون ذلك يقال مراده في الاشارات ان من المعلومات ما يعلم تصور ساذجا ومنها ما يعلم بعلمين  
 التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة ولم يتعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات ولعله انما لم يتعرض لشيء  
 ان العلم منقسم الى التصور والتصديق وتخصر فيها واما مال في الشفا فتوجهه على ما قاده سيد المحقق قد وغيره من  
 المحققين انه لا شبهة في ان لنا ادراكا هو التصور واما ان لنا ادراكا آخر هو التصديق فربما يتيك فيه فكشف الخطأ  
 عنه بالتفتيش عن حال التصور بانه قد يكون ساذجا ليس معه تصديق كما اذا تصور البياض مثلاً وعده او تصور  
 والعرض وشككت في النسبة بينهما فان الساصل لنج تصور حال عن التصديق واما اذا جزمنا النسبة بينهما قلنا  
 هناك ادراك آخر هو التصديق فاذكره تقسيم العلم التصوري ينزل الخفا عن وجود التصديق وانه انقسام العلم  
 الى التصور بطلنا وانما وجب حل كلامه عليه ليطابق تقسيم العلم الى التصور والتصديق في مواضع اخرى  
 من كلامه قوله الا انه جرى بهنا آه لا ريب ان المجرى بهنا على ما هو المشهور من انه يجب ان يجرى بهنا (السيا)

متعلق التصديق هي النسبة الثامنة الجبرية وانما ذهبوا اليه لان المدعى حين ما يدعى بان زيدا قائم انما يدعى بكونه  
 على صفة القيام لكن الكون معنى حرفي فالعقل يجعله كانه للملاحظة الطرفين فيصير الطرفان ملحوظين وفي مرة ذلك  
 المعنى مرتين والفرق بين الادراك والملاحظة بين وبالجمل متعلق التصديق النسبة اولا وبالذات ولطرفان  
 انما يتبادر بالعرض فيما ليسا مصداقهما بل ملحوظان لحاكا قصدت في الادراك التصديقي ومن جعل متعلق الطرفين  
 اشبه عليه الالتفات بالتصور والتصديق وابن هذا من ذاك ففني تصور الشيء بالوجه يكون المتصور اولا وبالذات  
 الوجه والشيء متصور بالعرض مع كونه ملتقنا اليه بالذات وكذا الحال في التصور المتعلق بالمعاني المحرقة كنسبة  
 التقديرية التوضيحية او الاصنافية فالمتصور فيه بالذات النسبة وبالعرض الطرفين وقس عليه الادراك التصديقي  
 المتعلق بالنسبة الجبرية لكن الحق عند المص كما سيصح في اوائل التصديقات ان متعلقة الامر المجمل كما ذهب  
 اليه صاحب الاقنى المبيّن حيث قال ثم مسلّم شرعية الصنعة وصحة الوجدان ان يعتبر في المعنى الرابطة بالذات  
 فيما هو متعلق التصديق بالذات على ان يتخلل الاذعان بالمرجّل ليعضد العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة  
 بينهما باخلط وسلمية حتى يبرّج الحكم على البياض بالعرضية وسلب الجوهريّة الى ان البياض عرض في الواقع وليس  
 بجوهري في الواقع وليس الحق عنده ان متعلقة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ذهب اليه بعض  
 المدققين وقلده الشارح كما هو ديدنه فقلده لا بالمنتسبين آه ليس في محله كما لا يخفى ثم ما ذهب اليه صاحب الاقنى  
 وتبعه آخرون باطل قطعا لان الامر المجمل الذي جعله متعلق التصديق ان كان مشتقاً على النسبة الرابطة الغير  
 المستقلة بما هي كك فهو ليس بمحمول بل هو نفس القضية المفصلة والعلم المتعلق بها عند التصديق علوم متعددة  
 علم متعلق بالموضوع وعلم متعلق بالمحمول وعلم تصوري متعلق بالنسبة الحاكية هو التخييل وعلم آخر متعلق بها هو  
 الاذعان وان لم يكن مشتقاً على النسبة الغير المستقلة الحاكية بما هي حاكية فهو منسلك في المفردات والتحقيقات  
 التصورية فلا يمكن ان يتعلّق بها التصديق فافهم ولا تخبط في له كما هو الحق آه قال في الحاشية متعلق بالنسبة  
 لا بالتقلى لان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بالمتعلق بالملاحظة وليتقد لارائه  
 فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيره با وكثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما  
 في النسبة الاجتماعية الوجدانية للموضوع الخلو بالمحمول فهو متعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما  
 غرضه تبيان الحائزين من الاجمال والتفصيل والنسبة انما تدخل في متعلق التصديق بالعرض لا بالذات  
 ومن يهتدي في علم ان النسبة غير داخلية في حقيقة القضية اعني ان يتعلّق به التصديق وان كانت داخلية في مفهومها

المستفاد من الهيئة التركيبية كقولنا زيد قائم مثلاً وسياقي تحقيقه انتهت أعلم ان بعض المدققين تبعوا  
للمصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ذميب الى ان متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة  
رابطة بينهما ونه عليه بانه ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي ونه عليه بعينهم بان الاذعان بالشئ والحكايا كحكم  
عليه به يستلزم النتيجة من غير مستقلة لا يمكن التوجه والا ثلثات اليها في تلك الحالة فكيف يتعلق  
بها التصديق بعينهم بان النسبة مرة لتعرف حال الطرفين فهما مقصودان وكون النسبة والتصديق يكون  
مقصوداً بالذات فكيف يتعلق بما هو غير مقصود بالذات واجاب بعض الاعلام قد عن التنبهات ثلث بان  
اذا عدم الاستقلال عن متعلق التصديق وكون الاذعان من المقاصد بالذات وانه لا يتعلق الا بما هو مقصود  
بالذات وانه ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي ليس ضرورياً ومن ادعى الضرورة فقد غلب عليه الوجدان  
قالذي يجب للاذعان كون المذعن مدركاً لثقتنا اليه في الجملة لا كونه ثقتنا اليه بالذات والقياس على احكام باطل  
فان الحكم يستدعي الاتفاقات والتصور بالذات والاذعان فليس بهذه المثابة واجيب عن الثالث بانه  
ان اريد يكون النسبة مرة لتعرف حال الطرفين ما يرد في قولهم الوصف العنوا في مرة للأفراد من المتخصصين  
شئ آخر وانما هو لوصف الوصف ليكون سبباً لتعرفه ليحكم عليه منع قطع النظر عن ان النسبة غير صالحة للمركبة بهذا  
المعنى لعدم حملها على الطرفين ظاهر ان الامر بهذا ليس كذلك بل انما المقصود الاصل معرفة الارتباط فقط ولا  
اريد ان النسبة انما لا تلاحظ ليعرف من معرفتها حال الطرفين التي هي نفسها فهذا يدل على ان النسبة هي  
المقصودة غاية الامران النسبة الخاصة لا تصور بخصوصها بدون لقصور الطرفين وهذا لا ينافي كونها مقصودة  
فان التوقف في التصور امر وكونها مقصودة للجزء من فظهر من هذا ان النسبة هي الجزر الاعظم من القضية وعليها  
مدار ما نرى بعض المدققين وتبعه الشراح ان حقيقة القضية هي الطرفان وان النسبة خارجة عنها ملحوظة من  
حيث الارتباط فقط في غاية السخافة والسقوط وما قال هذا البعض في شرح الرسالة القطبية ان عند تصديقك  
بقضية زيد قائم مثلاً ما يحصل لك اولا هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بتوقع النسبة في الواقع  
بل يحصل لك هذا انما لا ينبغي لفعلا ولا معنى للاذعان بزيد قائم الا الاذعان بالارتباط بينهما كما لا ينبغي على المثال  
وقال بعض الاعلام في وجه تسمية ان التحقيق غير حاصر بل ههنا احتمال آخر وهو ان النسبة مرة لتعرف  
حال الطرفين التي لها قبل اعتبار النسبة في الذهن فالنسبة ليست مقصودة بل انما المقصود الحال الواقعي  
فالقصد اليها بالعرض ولذا لا يصلح للحكم عليها وبها نعم هذا الوجه من المراتبة لا ينافي متعلق التصديق فلا نزع

من العلم عندنا وعند الجمهور لا باس بتعلق التصديق بها واما عند غيرنا فهو ان كان من لواحق الادراك لكن  
 لا اياها عند العقل من ان يكون له ارتباط بشئ يكون مرآة وغير مقصود بحيث يصدق عليه اسم المفعول لمشتق عنه  
 كما انه يصح تصور ما وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول فيقال انها مدركة قطهر ان الاستدلال العلم  
 استقلال له نسبة على عدم صحة تعلق التصديق بها مما لا تعويل عليه ثم انه لا بد على ما اختاره من كون متعلق النقطة  
 الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما من ان تكون النسبة ملحوظة بالتبع ويكون الموضوع المحمول  
 ملحوظين بالذات بلحاظ استقلاله في صورة حصول الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة لا معنى لتعلقه بالموضوع  
 والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اذ في هذه الصورة لا يكون الموضوع والمحمول ملحوظين استقلالاً ولا  
 النسبة تكون ملحوظة بالتبع بل يكونان متعينين في الامر اجملي ولا تكون النسبة رابطة بين الطرفين اذ ليس هناك  
 الا صورة واحدة ولا يغفل النسبة الا بين شيئين ونشار انتزاع النسبة وان كان متحققا لكنه ليس رابطا بين  
 الطرفين بل هو كما انه نشأ انتزاع النسبة لك سوية نشأ انتزاع الطرفين وان قيل المراد بالاجمال صورة  
 النسبة الملحوظة بلحاظ وحداني اعني الاجمال الحاصل بعد التفصيل يقال لا يتصور هذا الاجمال في القضية الجملة  
 احكامها انتدرا لانها سابقة على التفصيل على ان بعض المدققين الذي يك الشارح في تقليده قد ابطال في  
 شرح الرسالة القطعية كون القضية البلية متعلق التصديق بانه كثير ما يتعلق التصديق بالمعنى التفصيلي كما لا يخفى على من  
 راجع اليه فالحق ان في صورة حصول الاذعان قبل انتزاع النسبة متعلق التصديق المالحى عنه كما هو مقتضى بعض  
 الكلام واما النسبة لكن مسرعة انتقال الذهن من اجزاء القضية الى الاخرين ان متعلقة امر واحداني فافهم  
 واما قوله ومن ههنا يعلم انه فلا يخفى انه غير محصل اذ لا علاقة له بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحة لا يلزم منه الا  
 عدم دخول النسبة في متعلق التصديق لا عدم وجودها في حقيقة القضية الا اثبت ان ما هو حقيقة القضية عند الشرح  
 هي متعلق التصديق ولم يثبت بعد وقوله وان كانت آه بناء على عدم الفرق بين المفهوم والمصدق فتأمل لازل  
 فحق له واما الحكم بجهة ادراكها علم ان المتأخرين فسروا التصديق بادراك وتوقعها بمعنى ادراك  
 ان النسبة واقعة وليست بواقعة وهذا التفسير يبنى على امرين احدهما ان اجزاء القضية اربعة لانهم زادوا جزاء  
 هي التأكيد المتصورة في الشك وبعد ما يؤول الشك يحصل الاذعان بتوقع تلك النسبة التأكيدية اولا وتوقعها  
 وانحنى انه لا فرق بين صورة في الشك والاذعان الا بنحو الادراك لاني المدرك فالمدركات الثلاث في حال الشك  
 مدركة بنحو الادراك وفي حال الاذعان تكون هي بعينها مدركة بنحو آخر منه فليس في القضية الانسبة واحدة

بشهادة الضرورة وكيف يقال ان الشك مثلاً متعلق بالنسبة التقيدية لان التردد انما هو متوجه نحو وقوعها او لا وقوعها  
 فلا بد وان يتعلّق بما يتعلق به التقيد ان الا ان يقال ليس مقصودهم اثبات نسبتين المتفاسرتين بالذات بل  
 النسبة الواحدة اذا احدثت من حيث انها لا بطء بين الموضوع والمحمول يتعلّق بها الشك واذا احدثت من حيث انها  
 واقعة او ليست بواقعة يتعلّق بها التقيد فان قيل انهم قد صرحوا ان النسبة التامة التجزئة امر جلي لا يحتاج الى  
 التفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة والفرق بين الاجمال والتفصيل ليس الا بملاحظة العقل فيلزم كون  
 النسبة التقيدية تجزئة من التقيدية مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن النسبة التجزئة يقال الاجمال ههنا بمعنى  
 الباطنة والتفصيل بمعنى التبسيط بالعبارة التفصيلية فالاجمال ههنا ليس كما يقال في احد والمحدود ههنا انما يقال  
 صاحب الاطلاق ههنا من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل اليه ولم يبال عن ان يتجمل بالمعنى  
 المحر في اذ هو آله وابطه بين اثباتين محكوما عليها بالذات فزعم ان متعلق التقيد ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض  
 على معنى ان هناك امراً جلياً يعينه العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع او سلبه احيى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة  
 وارجع اليها عرض مثلاً او ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع او ليس البياض عرضاً مطاباً للواقع  
 وفيه نزع عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على ما يلزم بالذات او ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لا يلزم ليس شيء مع  
 ان لزوم قولنا النسبة واقعة او ليست بواقعة لقولنا البياض عرض مثلاً مستلزم كون المعنى المحر في محكوما عليه  
 ولا يمكن له القول باستقلاله في هذه الملاحظة لانه مصر على ان المعنى الغير مستقل لا يمكن ان يكون ملاحظاً  
 بالاشتغال اصله الثاني ان التصور لا يتعلّق بما يتعلّق به التقيد كما ان التقيد لا يتعلّق بما يتعلّق به التقيد  
 وهذا البطلان اذا التصور يتعلّق بكل شيء حتى بنفسه وتنفيزه كما ينبغي بانه ان شاركه في الثاني والتقيد لا يتعلّق  
 ولا يمكن ان يتعلّق بغيره فافهم وارقب كلاماً مستوفى في هذا الباب فقل له عند المتأخرين فيها بما الى ان الحكم بغيره  
 اذ كانت النسبة ليس عين التقيد عند القدار زعمانه ان التقيد عند سم كيفية غير اركيته مسماة بالاذعان  
 وهذا من بعض الظن في ذلك الا ان المحققين منهم آه قد توسم الشارح تبعاً لبعض المدققين ان حقيقة التقيدية  
 عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة ليست جزءاً لحقيقة التقيدية بل هي جزء لموضوعها  
 فقط وهذا مع كونه مخالفاً لما صرح به الشيخ في الشفا حيث قال القضية الحماية تتم باسوة في الموضوع والمحمول والنسبة  
 بينها وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعاً ومحمولاً بل يحتاج الى ان يكون الذهن يتعلّق مع ذكره  
 النسبة التي بين نوعين المعنيين بايجاب وسلب فاذا اريد ان يجادى به با في التقيد يجب ان يتفهم ذلك

دلالات دلالة على المعنى الذي للموضوع ودلالة على المعنى الذي للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما فظهر  
 ان فيها معنى غير الامر الموضوع والا لمحمول من شأنه وحقه ان يدل عليه هو النسبة فاللفظة الدالة على النسبة  
 تسمى رابطة وحكمها حكم الادوات فاما لغة العرب فربما خذت الرابطة اشكالا على شعور الذين بمعناها وربما ذكرت  
 ونحو النص كون اجزاء القضية ثلثة ثالثة ثلثها النسبة الرابطة المعبرة عنها بالوقوع واللاقوع هي جزئها بالامر خارج  
 عنها محتاجا لنفس لبدية العقل ايضا او القضية عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول  
 سوا ما خذ حال كون النسبة رابطة بينهما ولم يؤخذ الاك ليسا بحكائيتين اصلا ولا بالصح انصافا بالصدق و  
 الكذب بالمعنى النسبة التامة البخرية اذ هما بالاعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لالتصاف المفردات  
 المشروطة بالصدق والكذب والتفصيل في هذا المقام انه قد اتفق القدرار والمتأخرون على ان النسبة التامة البخرية  
 جزء من القضية ولا يتم حقيقتها بدونها اصلا الا ان القدرار قالوا ان القضية آية قضية كانت مركبة من ثلثة اجزاء  
 الموضوع والمحمول والنسبة التامة البخرية والمتأخرون ذهبوا الى ان في كل قضية نسبتين احدهما نسبة التقديرية  
 هي متعلق الشك والوهم واخرى نسبة تامة بخرية هي وقوع النسبة التقديرية اولا ووقوعها وهي متعلق التصديق  
 وبالحمل كون القضية هو المفهوم العقلي المركب من الموضوع والمحمول والنسبة مما اتفق عليه الكل وقد صرحوا بان  
 المحكوم عليه والمحكوم به بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها قال شارح  
 المطالع القضية الحكمية انما تتم المحكوم عليه وهو الموضوع ومحكوم به وهو المحمول ونسبة تربط المحمول بالموضوع  
 ربطا ايجابا او سلبا وهي النسبة الحكمية وليست القضية مجرد معنى الموضوع والمحمول فانها لو اجتمعا في الذهن  
 بدون الحكم لم يكن احصاى قضية وقد شبهت بالاجزاء التجارية واجزاها بالاجزائها لان طرفيها يشبهان المادة من  
 حيث ان القضية منها بالقوة كما ان اذة السريه كوكبكم بينهما يشبه الصورة لانها تحصل بالفعل مع كصورة  
 السريه وبالجملة الطرفان والحكم يشبهان المادة والصورة لانها يتقدمانه كهي عليها فيما جزان ما ديان والحكم جز  
 شعوري ومعلوم اذ اقوى الاجزاء واول في الاعتبار لانه الموجب والسالب والصا دق والكاف وبه مناط حكمها  
 ولوازمها فاذا اريد ان يجازى باللفظ ما في الضمير فبالاولى ان يدل عليه بلفظ ويسمى ذلك اللفظ رابطة انتهى قال  
 السيد المحقق قد في حاشي شرح الشمسية القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم فهما  
 اعني المحكوم عليه وبه بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها فقد ثبت  
 بتصریح ائمة المطلق ان النسبة التامة البخرية عندهم جزء من كل قضية سوا اكتفى بها كما هو رأي الشيخ وسائر القضاة

او اعتبرها نسبة اخرى اليها كما هو راي المتأخرين ولو لم تكن القضية مشتملة على النسبة التامة الحاككة لعم القضية من  
 جزئين فيحصل معناها من دون حكاية فان قيل قد صرح معاصر المحقق الدواني بان الهليات السببية غير مشتملة  
 على النسبة التامة الجزئية الحاككة يقال لا يرد من رعايتها بما قال المحقق الدواني في اعلاسية القضية القديمة انه لا يشك من  
 لوجودها في ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب والسلب فلا يبينها من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من  
 وقوع النسبة الحكمية واذا كان وقوعها اولاً ووقعها اومن اذ كان النسبة واقعة او ليست واقعة على وجه الادحان  
 على انختلفا راي القداماء والمحدثين والفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم مما يشبه الفطرة السليمة لفساده ولهذا  
 صرح الشيخ وغيره من القداماء بان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنسبة الايجابية والسلبية والمتأخرين  
 بان كل قضية مركبة من اربعة اجزائها على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وقل لي اذا قصود  
 يريدون مفهوم الموجود واليكني هذا المقصود ان في حصول التقديرات من دون ملاحظة النسبة بينها قال ومن  
 اثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضى ان يكون استحالة للناظرين واعجوبة في الغابرين وقال في  
 حواشيه الجديدة على شرح التوجيه لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول  
 والنسبة التامة كما هو مذموب القداماء والموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والواجب واللا ووقع كما هو مذموب  
 المتأخرين الذين زادوا النسبة الحكمية متمسكين بصورة الشك واما كون اجزاء القضية اثنين فما لم يذهب اليه  
 فان قيل ان المحقق الطوسي قال في الاساس اجزاء اولي قضية اردو يثبت نبود يقال لما لفته لمذهب القداماء  
 والمتأخرين جميعاً ولما يحكم به المذهب العقلية من انه لا يتم معنى القضية الا بالنسبة الاربعة بين الموضوع والمحمول و  
 منافاة لما صرح به نفسه في شرح الاشارات وفي تجريد المنطق اما مردود اول سبأ اول به بعض الاعلام  
 ان مراده ان الاجزاء الاولى في الملاحظة لا يزيد على اثنين اذ الملازمة بالذات انما يكون للموضوع والمحمول اما  
 النسبة فملاحظة بالنتج واما بعض المذققين الذي يلك الشارح في تعليقه فمن المذهب بين بين فذلك لا الى  
 هو لا رولا الى هو لا لانه قال في حاشي شرح التهذيب ان القضايا الحكمية باسوار كانت هليات بسيطة مركبة  
 مشتملة على الوجود والبطى وليس هذا الحكم تخففا بالهليات المركبة كما زعم البعض لان القضية المعقولة لا بد فيها  
 من الارتباط بين الموضوع والمحمول سوار كان المحمول مفهوم الموجود وغيره كما يشهد الضرورة ثم قال في تلك  
 الحواشي وجود الشئ للشئ وعدم الشئ عن الشئ على معنيين الاول وجودها بحسب الحقيقة الذاتية ووجودها المتقابل  
 واما معتبران في الهلية المركبة فقط بحسب المحكى عنه والثاني الوجود والعدم الالهيات المشهورين واما معتبران

في البنية البسيطة والكلية جميعا بحسب ما يتبين من الحق في عدم وجود شيء على الإطلاق في عدم القابل فيما متبعض في الهيئات البسيطة فاعلم بحسب ما سبق من الحق في عدم  
 في الكلام ان من صرح على كون جهة التام في جهة غير متناهية من كل قضية اذ لو كانت خارجية عنها ولو كانت قضية عبارة عن الجزئين فقط في الوضع في المحمول  
 لم يصح ما ذكره اعتراضا على ما نعلم ان الهيئات البسيطة غير شاملة على الوجود والعدم في النسبة الكلية وهذا ظاهر من هذا وقال في مستخرج  
 الرسالة القلبيية ما محتمل ان القول بعدم احتمال البنية البسيطة على النسبة الرابعة من التام في الكل من  
 التمام والناظرين اذ القدر ما يكون تتركب كل قضية من ثلاثة اجزاء والتاخرين في تركبها من اربعة اجزاء  
 بالفرقة بين قضية وقضية في هذا الحكم وهذا نص منه على ان القضية عبارة عن المجموع المركب من الموضوع والمحمول  
 المحمول والنسبة الرابعة بينهما وان القول بان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول بلا دخول النسبة في  
 حقيقةها مما تفر به الصدر السامع للحق في الدواني حيث ذهب الى ان الهيئات البسيطة غير شاملة على النسبة  
 السابعة الجزئية ثم ان هذا البعض لما راي المحقق الطوسي قائل في الاساس ان اجزاء القضية لا تزيد على اثنين  
 فلهذا آسن بقية من دون تأمل في محتواه ومبناه ونسب جملنا قال في مواضع الاخر اشارنا الى ما علمت مما  
 ذكرنا ان التوسيع في الشارح تقليدا لهذا البعض من كون اجزاء القضية اثنين مستندة في حقيقة ان التوسيع في اجزاء  
 الاعظم من القضية وهما ما رايه في القول بان حقيقة القضية هي الاقسام والنسبة اربعة عنها كما لا يخفى ان  
 يفتى اليه فضلا عن ان يقول عليه قبي له واما الانتساب الذي هو من افعال النفس آه اعلم ان بعض  
 المتأخرين لما زعموا ان الحكم فعل من افعال النفس بناء على انه عبارة عن الايقاع او الانزعاج او الاستعداد  
 او الانتساب فلا يكون اذراكا جاعلا الحكم خارجا عن التصديق وقالوا التصديق عبارة عن تصور من الحكم فيكون  
 التصديق خدعة عبارة عن التصور المتعارف للحكم واورده عليهم استيد المحقق قد بانه يلزم به ان يرتفع عدو تصديقا  
 في مثل قولك الانسان كاتب الى المتشقة ويكون الحكم في كل منها خارجا عن التصديق مما سألنا واليه يلزم  
 ان يكون التصديق مستقلا عن القول الشارح ويكون ما يجامعه ويقترن به معنى الحكم مستقلا عن الجهة وهذا  
 بطريقنا في بعضهم معنى هذا التفسير ان الاوراك ان لم يكن معروضا للحكم فهو القسم الاول وان كان معروضا له فهو  
 القسم الثاني انتهى القدر في وجه لا يلزم ان يكون تصور الحكم عليه وحده او تصور الحكم به وحده او مجموعهما  
 تصورهما او احداهما مع النسبة الحقيقية لتقديرهما ان يكون تصور النسبة الحقيقية هو ما لا يخفى ان  
 الحكم خارجا عن حقيقة ولا يلزم ان يكون الحكم خارجا عن التصديق فاعلم ان يكون ان يكون في كونه  
 الحكم فعلا التصديقي عنده عبارة عن التصورات الثلاثة مع الحكم وليس التصديق في ذاته في العلم واما ورود

النقض بالصورة المذكورة فانما هو لولا كمال التصديق على الادراك المجامع للحكم واما اذا حمل عليه فلا مرد ولا  
 يصدق على تصور المحكوم عليه انه ادراك معروض للحكم وكذا الحال في البواقي وفيه انه يلزم ان يكون النسبة <sup>المعقولة</sup>  
 للحكم وحده بالتصديق وليس كذلك وجب اللزوم ان الحكم انما يلحق النسبة او لا بالذات وللمجموع ثانيا وبالعرض  
 وبطلان اللازم ظاهر الحق انه لا يحصل حين حصول التصديق فعل صاورة عن اسمي بالاسم نادوا بالنسبة  
 بل لا يحصل لنا الا الكيفية الادراكية المسماة بالحكم وقد نص عليه مشايخ المطالع حيث قال الحكم والقياس النسبة  
 والاسماء كما بنينا رتبة الزوال والاعتقادي انه ليس للنفس بهيئاتا غير وفعل بل اذعان وتبطل النسبة وهو ادراك  
 ان النسبة واقعة او ليست بالواقعة فهو من قولنا الكيفية كيف وقد ثبتت في الحكمة ان الاشكال ليست اسبابا موجدة  
 لما نتج بل هي معدومات للتصور لا تقبل تصور العقلية عن واسم تصور ولولا ان الحكم صورته ادراكية لما صح ذلك  
 لان التصورات المتعلقة بالنسبة والظرفين حاصلة قبل الفكر فلو كان الحكم فعلا لها كان نسبتها اليه بالصدور  
 عنها لا بالتبطل عن الابدان فيقول له ومن بهيئاته آه اعلم ان اكثر المتأخرين فيهم صاحب المصداق في التصديق  
 بتصور معكم قال المطالع العلم بالتصور ان كان ادراكا ساو جوا والتصديق ان كان مع الحكم بمعنى او ثباتا وكما  
 شارح المطالع على تدبير الامام بان الحكم لما كان جزءا اخيرا للتصديق فحال حصول الحكم يحصل التصديق فيكون  
 ادراكا معكم بهيئة وانتم فيكون الظرف اعني قوله مع الحكم ظرفا مستقرا لا لغوا فالطبق تعريف التصديق الخارج  
 من التفسير على راي الامام قال السيد المحقق قد في حواشيه لا يلزم من احداث مذهب آخر ولا اجراء صفات العارض  
 على مشروعه بل اجراء صفات الغير على الكل لكنه مع ذلك يتقضى بصدور حاصلة من تركيب الحكم مع واحد من تلك  
 التصورات او مع اثنين منها فان الحكم في هذه الصور جزا غير من المركب فيصدق عليه انه ادراك معكم وليس هذا  
 الا نقض ليس بهما اذا المقصود ان يحل عبارة هم على ما يحتمل من المذهبين وآورد عليه بان هذه المركبات الست  
 لا وجود لها بحسبها الا في الخارج ولا بحسبها في غير ولا معنى لنقض التناوين باصغر فرعية بل هذا الا كما فرض للانسان فرد  
 غير الجبروت ونقض التعريف به واجيب عنه بان قوله ولا بحسبها غير ذي سلم او لها وجود بحسبها لا اعتبارا  
 لكل احد ان يعتبر الحكم الموجود في الذهن مع كل واحد من الامور الثلاثة المذكورة ومع كل اثنين منها فافهم  
 وكان حصل موجبات اعتبارية ونقض التعريف بها قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني السوال والجواب  
 كلاهما سميان اما الجواب فلان حاصلة ان تلك التصورات امورا اعتبارية فرضية فاذا اعتبرتها تحصل موجودات  
 اعتبارية ونقض التعريف فلما سئل ان يعود وليقول اذا جاز لنقض التعريف بالامرا لا اعتبارية فليعتبر

الانسان الحيوان وثيقته بغير تعريف الانسان واما السؤال فلان لا نستطيع ان تلك المركبات الست لا وجود لها  
 او عند حصول الحكم يحصل تلك المركبات تكون حاصلة عند حصول التخصيص ولعل الحق ما قال المحقق الدواني  
 ان ليس حاصل الجواب ان تلك التصورات امور اعتبارية بل حاصلة انها امور مجتمعة بحسب نفس الامر يمكن اعتبارها  
 الوحدة التركيبية فيها كما اعتبر اهل الاصطلاح مجموع الامور الثلاثة من حكم مركبا واحدا فكما ان المركب واحد اعتباري  
 تلك تلك التصورات الست مركبات متفصلة بالوحدة الاعتبارية فينقض التعريف بها لان حاصل التعريف ان  
 التصديق هو المركب من التصور والحكم الذي له وحدة اعتبارية وعلى بنا قوله دفعه ان يقال المراد الوحدة الاعتبارية  
 التي اشرت في الاصطلاح او يقال المركب من التصورات الثلاثة والحكم له وحدة نوعية في نفس الامر اذ لا يصير المبرك  
 فنية وهي نوع من انواع المركبات بخلاف الصور الست فانها ليست لها وحدة لك اولا يحصل به نوع المركب  
 ولا من انواع المقبول هي بمنزلة المركب الذي يعتبر العقل مركبا من الوجود والصوردة النوعية بدون وجود  
 الحقيقية او من الصورتين بدون الوجود في ما فهم في ذلك ولو لم يكن هذا التفسير آه يعني لو لم يكن هذا التفسير على اهل الحق  
 عند الشرح من ان الاذهان كيفية غير اركنية حيث شتم العلم فيه الى التصورين لا الى التصور والتفريق حتى  
 يلزم كون التصديق علما فلا مضائق فيه عند العقل انما قد عرفت ان الاذهان نحو من الادراك الا انه كيفية غير  
 اركنية كما هو مرسوم الشرح تبعا لبعض المؤرخين ثم ان التفسير بهذا النحو مطابق لما في الاشارات وظاهروا ان  
 كان موثقا كون التصديق غير ادراك لكن عرفت ان غرض الشرح في الاشارات ليس تقسيم العلم بل غرضه فيها  
 ان العلم بالشيء يحصل على وجهين الاول ان يكون تصورا نقطيا بدون ان يحصل علم تصديقي متعلق بشي  
 وثانيها ان يكون مع تصديق وليس غرضه تقسيم العلم الى التصورين وجعل التصديق خارجا عن العلم متعلقا له  
 فان قيل قد صرح ناقد المحصل بكون التصديق غير ادراك حيث قال التصديق عندهم هو الحكم وحده من غير ان  
 يدخل التصور في مفهومه ودخل الجزر في الكل والتصور هو الادراك السافج وكانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك  
 والى ما يليقه وقسموا ما يليقه الى ما يجعله مثلا للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله لك كالهيات اللاحقة من الامور  
 الهية والاستفهام والتمني وغير ذلك وقسموا القسمين الاولين بالعلم يقال اول قوله وقسموا القسمين الى  
 بكون كل من التصور والتصديق علما وثانيا ان في كلامه مسامحة من وجهين الاول في قوله وقسموا المعاني اذ لا يصح  
 تقسيم المعاني الى الادراك وغيره ضرورة ان المعاني معلومة وليست بعلم والثاني في قوله الى ما يجعله آه وانما  
 نفس التصديق والكلام الذي وقع فيه التام لا يصلح للتأييد كما انما قد بعض الاعلام قد على ان نافي المحصل قد

صرح في التبريد يكون التصديق علما حيث قال في بحث الكيفيات النفسانية ومنها العلم وهو ما تصور والتصديق  
 جازم ثابت مطابق للواقع ثم قال والاعتقاد يقال لاهد قهية حاكسان في العوم والمخصوص ونحو النص على  
 كون التصديق علما عند قال المص والافتاء ورواه قال السيد الحق في هذا الموضع قد يكون له مورا واحدا كقوله  
 الانسان وقد يكون مستغلا بالنسبة كقوله الانسان والكاتب ومن نسبة اليه ما لا يقدر على الحيوان الناطق و  
 غلام زيد واما ما منه غير جازم كقوله ان شرب وان جازية يملك فيها فان كل ذلك من التصورات فكلها عن الحكم و  
 اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم الا فرضا فادراكها ليس تصديقا بالفضل بل بالقوة التفرقة منه قس الله و  
 كان مع الاذعان علم ان التصديق يكون كقوله كلفية الاذعان بان يكون متعلقا بالذعان احد التخييل نسبة لمدونة ولا يشترط في  
 وقد لا يكون كقوله كلفية الاذعان المعنى ان في كل من يكون متعلقا بحد من متعلق الاخر بخلافه كقوله والخاصية التفرقة المدونة  
 وان لم يتعلق بها متعلق الاذعان في الشبهة لكن الموضوع المحمول الذي يتوكل على التصديق ان متعلق الاذعان في الشبهة وقد لا يكون متعلقا  
 للاذعان اصلا كقوله فهو مفرود لم يحكم عليه به اصلا وكقوله عايشية القضية الشكوية فان قيل اذا كان بين  
 انحراف النقطة ورجوعها للاذعان في الوجود كما في التخييل لانه يجامع الاذعان في الوجود وفي القضية المقبولة المدونة  
 لم يبق بينهما تقابل يقال التلايل بين التصور والتصديق انما هو بحسب الصدق لا بحسب التعلق ولا يلزم ما ذكر  
 صدق التخييل على التصديق ولا بالعكس كما لا يخفى قال المص واما فوعان متباينان اه قال الفاضل  
 الخوا نساري في حاشي الحاشية القديمة كون التصور نوعا والتصديق نوعا اخر غير معقول لان التصور عبارة  
 عن المعلوم مع تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالهيئة فيكون كل تصور مخالفا بالهيئة لتصور آخر فلم يكن التصور  
 نوعا واحدا واما التشخص ليس له هيئة كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس  
 عبارة عن المعلوم مع تشخص بل مع عوارض اخرى ففيه ايضا ان المعلومات هيئات مختلفة فكيف يكون التصور  
 نوعا واحدا الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال التصور المتعلق بالنسبة  
 نوع والتصديق المتعلق بها نوع آخر ويرى على الجميع ان الشك والوهم والتخييل انواع مختلفة باي معنى افند  
 من تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع نوعيتها ويقال انها اصناف  
 او يسلم ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا لا شتر كما في طريق كسبها  
 ونحوه والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكها فيها ولا يخفى على المتفطن ان هذا الطويل بلا طائل الا ان ما ذكره يعني على  
 فهمه كون التصور نوعا حقيقيا مع انه نوع اضافي تحت انواع سبعة وما قيل ان المراد باختلاف النوعي بين النوع

والقصد بقوله عدم اتحادها ونحوها فليس بشئ والتطبيق ان ينقسم العلم الى اقسام لتقسيم الجنس الى انواعه اذ لو لم يكن العلم فيها  
فاما ان يكون نوعا وحيداً يكون الاقسام المندرجة تحتها اصنافاً شتى حقيقة وهو باطل قطعاً اذ لا شك في ان الظن  
مثلاً انما لا يقتضيها طبيعة مضادة الآثار يقتضيها طبيعة غير والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدءاً لآثار  
مضادة فهي انواع متخالفة وبالحجة تباين مقتضياتها من الاقسام المذكورة بسبب ذواتها دليل واضح على مخالفتها  
النوعى بينها واما ان يكون عرضاً عاماً فلا يكون قيام العلم او الظن بالنفس من حيث هو علم اذ ان مبدء الاكتشاف  
شئ عليها مع انه باطل قطعاً فانما تحكم بالعالمية بوجود النظر الى قيام طبيعة العلم بالنفس مع قطع النظر عن موضوعه  
ولو ازمه وبالحجة انما يصح كون قيام العلم او الظن مبدءاً لاكتشاف متعلقها على النفس اذا كان الادراك مأخوذاً في  
مرتبة ذاتها وان كان محمولاً عليها حملاً عرضياً فلم يكونا مبدءين لها بذاتها بل بلحاظ اتحادها والمحمول المذكور معها اتحاداً  
بالعرض كما هو شأن العرضيات فيصح ان تكون النفس عالمة بشئ من غير ان يكون ذلك الشئ منكشفاً عليه بذاته  
قطعاً كبطلان ان يكون شئ انساناً غير حيوان فافهم قولي له وقد سبق مندل عليه آه العلم ان هذه الدعوى بديهية  
وما ذكره تلميذه فلا بد ان يجوز ان لا يكون تلك اللازم لزام المهيئة بل يكون لزام الصنف او الوجود وقد يقال ان  
اقسام التصديقات من الجزم والظن وغيرها مختلفة بالنوع فالظن يتقوى حتى ينتهي الى الجزم فالجزم تصديق قوى  
شديد بالنسبة الى الظن وكذا مراتب لظنون القرينية الى الجزم قوية بالنسبة الى البديهية منه وقد تقرر عنكم  
ان الشديد والضعيف مختلفان نوعاً فالجزم نوع ومرتب لظنون حقائق متخالفة ومخالفة للجزم واذا كان  
اقسام التصديقات مختلفة بالنوع فالصور والتصديقات مختلفان بالنوع بالطريق الاولى فافهم قولي له اقول تحقيق  
الانقسام اه حاصل هذا التحقيق لا ينبغي ان اللازم معلولة للماهيات ومستندة اليها ولما امكن استنتاج الكثير  
الى الواحد من غير شئ واحد وبالعكس فانحفاظ اصل الوحدة لازم من انما يبين في مطلق العلة فاعلمت  
او غير انهم استغفروا الوحدة غير لازم بالنسبة الى طابع الاول فان القدر المشترك فيما لظن فيه تعدد العلل لعلل  
واحدة تنص على فوسدة العلة بالبيد وبالشخص مستلزم لوجود العلل كك ووحدة العلل بالبيعة او بالشخص  
لا يستلزم وحدة العلة لك اذ يجوز ان تكون الخاصة بطبيعة كلية سوار كانت طبيعة نوعية او جنسية مع عدم كون العلل  
كك فوحد اللازم بالتوقع لا يستلزم وحدة الملزومات لك الا على مختار الشيخ حيث ذهب في زعم الشايع الى  
انحفاظ الوحدة ايضا واما اختلاف اللازم مطلقاً فستلزم لاختلاف الملزومات مطلقاً لا لانتفاء صدور الكثير  
عن الواحد من التحقيق كما افاد لبعض الانلام في غاية الوضوح انما لا فلا ان بناء استلزام اختلاف اللازم

اختلاف الملزومات على امتناع صدور الكثير عن الواحد غير صحيح اذ يكفي لصدور الكثير لاختلاف الجهات وايجابيات فغا  
 لزم منه اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار مع ان المدعى الاختلاف بالحققة وبالحاجة المدعى اثبات التناقض النحوي  
 بين المنصور والتقدير ولا يلزم ما ذكرنا ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة لكثير لان لا يكون الواحد علة لكثير  
 من حيث ان يكون الواحد علة لكثير من جهات كثيرة مختلفة فلا يلزم من اختلاف الملزومات اختلاف الملزومات  
 فوفا على هذا التقدير انما نانيا فلان ما ذكره موقوف على كون اللازم معلولة للملزومات وتبني الفشار لا بد تعالى انه  
 خلاف التيقن وانما التناقض البراري سبحانه جاعل لكل وهو تعالى مع وجوده علة للمعلولات المتكثرة فحق  
 لا متناع استلزام الكثير اذ ذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يجوز ان يكون مصدرا لغيره من الوجود عن الواحد  
 امران فمصدرية ابتدائية مصدرية لذلك فان كان كل واحد منها نفس الواحد الحقيقي لزم ان يكون المصدرية  
 ههنا مختلفتان وان كان كل واحد فاهين او احدهما داخلا والاخر خارجا وكلها خارجا حيث يلزم التكرار في المصدرية  
 والتقسيم معا او التسليم لانه يكون مصدرا لتلك المصدرية فمنها مصدرية اخرى وهم جوا وورد بانها خارجا ووجهها لغيرهم  
 لزوم التسليم لانها من الاعتبارات العقلية فلا تحتاج الى المؤثر وفيه ما فيه والاصواب ان يقال المصدرية امر  
 اعتدائي وليست في الاعتباريات فيقطع بانقطاع الاعتبار وبانه لو جاز ذلك ليل لزم ان لا يصدر عن الواحد  
 شئ اسما او على تقدير صدور الواحد عن الواحد اما ان يكون مصدريته داخلية فيه فيلزم التركيب او خارجية فيه  
 فهناك مصدرية اخرى لم يجز او لا لو صدر عنه شئ لزم ان لا يصدر عنه اثنان او مصادر ومصدرية واثنان ان العلة  
 هي الموجودة في الخارج واما وصف العلية فمن الامور الاعتبارية وتلك المحاول نفسه موجودا اما المعلولية  
 فمن الاعتباريات فاذا صدر عن العلة الواحدة اثنان فلا يجهل في اختلاف في ذاتها بل انما يجهل في اعتبارها  
 ان عقليان احدهما مصدر وهذا لا يصدر وذاك وهو متوقفان على اعتبارا لمعتبر والتشريع المنتزع ونشأ الاشتراع  
 ذات العلة تمام لتغير تكثر الجهات في العلة لا تنكسر في الخارج فالواحد يجوز ان يصدر عنه الكثير ويجهل كلام بلويل  
 ليس هذا مشهرا بيانه في له وبالعكس قال في الحاشية اي وحدة المعلول لا تشترجب وحدة العلة لانها لا تشترج  
 توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يتبع توارد العلل النافعة في مرتبة واحدة بجهة واحدة فلا يكون  
 شئ واحد ذاتا ولا صورتان ولا فاعلان وكذا دليل الكل واحد انتهت اعلم ان الواحد بالشخص لا يمكن  
 ان يكون معاولا لعلتين متعلتين اذ يلزم من الاتيان الى كل من العلتين والاستغناء عن كل منهما والافق  
 المعادل على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل غير علة اذ معنى استقلال العلة ان لا يشترط استقلال العلة

ان لا يقتصر المعلول الى شئ آخر وان توقف على احدهما كانته هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شئ منهما  
 لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلافه الواحد بالنتيجة فانه لا يتبع اجتماع العلتين المستقلتين عليه مجوزا ان يقع بعض  
 افرادهما بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما معا للتحقق الى الآخر فلا يلزم الاحتياج الى شئ منهما  
 عنه معا وانما يتوقف تواردها للعلل الناقصة في مرتبة واحدة فلانه لو كان لشئ واحد مادان او صورتان او فاعلان  
 في مرتبة واحدة لزم الاحتياج وعدم الاحتياج معا لان احدهما مع باقي العلل كافية في تحصيل المعلول فلا حاجة  
 الى الاخرى وبالعكس فنقد العلل الناقصة اذا كانت من جنس واحد يتكلم نقد العلل الثابتة كما لا يخفى  
 على المتأمل فقولنا لا غير لازم قال في الحاشية لان طباع المعلول لا يستدعي الاحتفاظ نحو الوحدة في العلة ولهذا  
 قيل ان تعيين المعلول لا يدل على تعيين العلة واما تعيين العلة فيدل على تعيين المعلول فوحدة العلة بما ينحصر  
 كما في محفوظ في المعلول بعينها انتهت بهنا كلام وهو ان المعلول المعين اذا لم يكن مستند على العلة المعينة ولم  
 يدل على تعيين المعلول على تعيين العلة لم يكن المعلول المعين محتاجا الى العلة المعينة فيكون مستغنيا عنها لذاته  
 فلا يكون محتاجا اليها واجاب عنه الامام الرازي بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغنائه  
 عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون تعيين العلة ناشيا من جانب العلة واورده عليه  
 بان القول بان احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين ناشيا من جانب العلة التزام بعدم احتياج  
 المعلول الى العلة المعينة مع كونه محتاجا الى علة ما لا يعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين  
 من غير ان يحتاج الى كل منهما خصوصا ليلزم المجال بل الى مفهوم احدهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع و  
 منه على ما قال السيد المحقق قد انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا عن اقتضاء العلة المعينة  
 من دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد شخصي معلولا لعلتين مستقلتين لا يكون محتاجا  
 الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا واستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما لا عن مفهوم احدهما  
 الذي هو عدم من كل واحد منهما واجيب بان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يعين كل منهما  
 احتياج المعلول الى نفسها لان التعيين انما يكون من جانبها فيلزم احتياجها الى كل واحد منهما بعينها ولذا اذا لم  
 يستغنى عن تواردها على سبيل البطلان او التبدل او على التعاقب لا يلزم محذورا اذا لم يتعين بالعلية على تقدير وجود كل  
 واحد منهما انما هو الموجود دون التوحيده بعدا ووجوب ثم العدمت واورده عليه بانه ان اربها بالاحتياج  
 جاز الاستغناء والمصحح لدخول الفاعل فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى الى احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بغيره

بيباني استغنائه عنه وان اريد بالاختيار ما يتغير فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نعلم ان العلة تدين اختيار  
 المعلول الى نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج الى علته او الفاعل يوجهه  
 من غير ان يجبره محتاجا الى ذاته فالنتيجة ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده بدون كنه تعين فهو على العادة  
 ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصيته او كل معلول لا يقبل التأثير الا من علته مخصوصة بنسبته  
 مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك عدة امور في تلك المناسبة كانت العلة في الحقيقة واحدة هي تلك العلة  
 لا خصوصية كل منها وبهذا ظهر انه لا يجوز تعدد العلل استقله واما قال السيد المحقق قد ان الطبيعة النوعية لا يختار  
 لها الى العلة ولا استغنائه عنها لانها لا يكون الا للوجود الخارجي فما لا يكون موجودا في الخارج لا يتصف  
 بشئ منها والطابع لا وجود لها في الخارج انما الوجود فيه اشخاصا فغيره او لا ان الاشتراحيات الدينية كالعقائد  
 الخارجية في الاختيار الى العلة وثانيا ان ما ذكره يعني على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما على تقدير وجوده  
 فيه كما هو الحق فالطبيعة مستندة الى الطبيعة والفرد الى الفرد لكن ذلك في غير الفاعل والمادة والصورة فان  
 مفقيد الوجود لو كان التجزئي يجب ان يكون متعينا واما سائر العلل فيجزان تكون طبيعية نوعية او جنسية فتأمل  
 فقل له وحدة المعلول انه قال في الحاشية اي بالطبيعة ولو مع امر ما يدعي ان العلة اذا كانت طبيعية نوعية  
 فيجب ان يكون المعلول ايضا طبيعي نوعية وان كان مخلوقا بالعوارض المشخصة ولا يبعد ان يكون طبيعة جنسية  
 لا تغفل عن عموم المعلول وحصول العلة قال المعلم الاول الحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالشع مثلا مستلزم  
 لوحدة المعلول لك وان كان له وحدة اخرى باعتبار اخر وبوجهة يجب ان لا يكون المعلول متشكرا بالشع  
 او ليس في طبع الكثرة ان يصدر عن الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا بمعنى ان يكون المعلول واحدا  
 بالشع بل بالشع فقط انتهت ونحن نرمي ان نقل كلام معلم الشارح ثم ننظر في صحته وفساده فنقول قال  
 معلم في التقديسات بعد ما بين امتناع استناد طبيعة واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين فكما وحدة العلة مستلزمة  
 وحدة المعلول فكذلك وحدة المعلول مستلزمة وحدة العلة فانحفاظ اصل الوحدة بالطبيعة وبالعدد متكررة المعلم  
 على التعاكس من اثنين في مطلق العلة فاما نحو الوحدة الشخصية او النوعية بخصوصها فغير لازمة الانحفاظ من  
 الجبلين بالنظر الى طبع المعلول بما هو معلول بالا بالقياس الى العلة اجماعة فهذا ما لا نؤيد اليه ارضى النتائج  
 نحمد وان شريكنا السالف رئيس مشائفة الاسلام يذهب الى الانعكاس من اثنين من اثنين في مطلق العلة ويحكم بان  
 الواحد بالشع يجب ان يكون له وحدة النوعية لكثير است احد مساق البرهان اليه اللهم الا في العلة اجماعة

ثم قال فعلى ما ذهب اليه الشيخ الرئيس من ان المتحد بالنبوع لا يستند الا الى المتحد بالنبوع يكون اتحاد اللوازم في  
 الحقيقة النوعية وليس لنبوع الملزومات ايضاً بالحقيقة النوعية والاعلى ما ذهبنا اليه حيثما ساقنا اليه البرهان من ان  
 اصل الوحدة واجب الاستغناء من الجنبين بالاستئناس على التناكس لا خصوص نحو الوحدة اعني ان وحدة العلم  
 بالنبوع مستلزمة وحدة المعلول اليه كك ان ليس في طبع الكثرة ان يصدر عن الواحد بما هو واحد في مرتبة واحدة  
 واما وحدة الماهول بالنبوع فانما يقتضي البرهان انها مستدعية وحدة العلم بالهبة لا البتة كونها طبعية نوعية  
 كانت انسانية فالمتن استناد طبعية واحدة الى طبيعتين كان ذلك على التناكس التبادلي او المتبادل الالهي  
 لا استناد الطبعية الواحدة الى اثنيتين الا ان اوعى التناكس النقل من كون المعلول اقوى في مرتبة اقوى بل من  
 العلة هذا كلامه وفي هذا الكلام انظار الاول انهم عن آخرهم اتفقوا على ان الواجب سببه هو انلة العاطية لكل  
 بالحقيقة فاما غيره فمن قبيل الشرايط والروابط والوسائط كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال  
 شئنا عليهم في البركات البعداوي بانهم نسبوا المعلومات التي هي في المرتبة الاخرة الى المقوسطة والمنسوبة الى  
 العلية والواجب ان ينسب لكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطاً معدة لهذه المبدأة ليسببها المبدأة  
 الانطية فان الكل يتفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساووا في  
 تعاليمهم واستندوا معلولاً الى ما يليه كما يستندون الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن  
 ذلك منافياً لما استشهدوا به عليه مسألتهم وقال بهنيار في التتميل ان سالت الحق فلما اتفق ان يكون علته الوجود  
 الا ما هو برى من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو وصف الاول لا غير بالجملة اتفقت كلمة الكل على ان الاسباب  
 مختص بالواجب سبحانه فهو مع وحدة بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين التماثل الوحدة في  
 المعلومات الثاني انهم قالوا ان الصورة الجسمانية كونه واحدة بالنبوع علة لهيولى العناصر وميولات الفلك  
 مع كونها متخالفة بالانواع وباجملة امتناع صدور الكثير عن الواحد لا يدل على استغناء الوحدة في المعلول عن  
 ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لان لا يكون الواحد مطلقاً ولو مع جهات علة للكثير فوحدة العلة  
 بالعدد لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس اليه فضلاً عن وحدة بالعدد الثالث ان القول بان اشياء اختار الخلق  
 نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرا اقرار عليه بلا استمرار فان اشياء في الالهييات الشفاهة ما بين  
 ان الصورة شريكة لعلة الهيولى اور وعلى نفسه بان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحداً بل بعدد واحد  
 عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وطبعية المادة واحدة بالعدد وواجب غش بقوله ان لا يمنع

ان يكون الوجود العلم المتعلق بالواحد في علمه للواحد بالعدد وهرناك فان الواحد بالنوع مستحقا بواحد بالعدد  
 هو المفارق فكان ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم استجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت واما ما في الشيء فله علم بعد  
 وهذا الكلام يتل في تقريرين الاول ان العلم الواحد بالعدد لا بد وان يكون فيها واحد بالعدد وان كان فيها  
 امر كلي الذي يقتضي ان فاعله لو كان هو المجرور كان جائزا وثانيهما ان الموجب الاصل وهي العلة بالتحقيقه واحد  
 بالعدد الا انه لا يتم استجابها الا بالعلم امور يقارنه ايها كانت لا بعينها فان ذلك لا يتجزأ عن الوحدة العلية ويتل انما  
 يكون الواحد بالعدد وتام التأثير والاستجاب من جهة حصول المناسبه بين المفارق المحض البري عن المقولة والقسام  
 وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضه للانقسام والكثرة بما يكون ذاتي قوة وفعل ووحدة وكثرة و  
 بالجهالة اما كانت بالجهالة الصورية الجسمانية بما هي صورية جسمانية من غير تخصيص بالندجات والتخصيصات علة بالذات  
 للهيولى فقد كانت العلمانية الموجهة لها متعلقة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد وانما تشخصية تلك  
 التأثير باقية الوجود والتشخص عنه بتلك افراد تلك الطبيعة المرسلة او لميت الافراد ولا شيء منها فز العلم فهاك واحد  
 بالعدد وعلة لواحد بالعلم دو اسما دل ان فيما نحن فيه الفاعل هو المفارق وهو واحد بالعدد والصورة ليست فاعلة  
 ولا باعانة فلا بأس بكونها واحدة بالعموم فقد استبان ان ما زعمه معلم الشارح سفلة لا ينبغي ان يعفى اليه  
 فضلا عن ان يعول عليه بهذا الظاهر حال قول المعلم ايضا في ذلك لما ذكرنا قال في الحاشية تفصيلا ان سمة الاتحاد  
 ان كانت مسلمة عندهم فتاها نوعا ليست لهم اتحاد المعلومات نوعا وهو ظاهر البطلان ان لم تكن مسلمة فيلزم  
 عليهم القول بالشيء لان غير الصورة لا يفهم من كلهم وشرح كل معلوم مغاير لشرح معلوم آخر فلا يتصور الاتحاد النوعي بين  
 التصور والتصديق وهو لا يفرق ظاهر البطلان انتهت في ذلك ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم اه فيه ما أفيد ان  
 اتحاد العلم كما يوجب اتحاد المعلوم كما اتحاد العلم يوجب اتحاد العلم اعترف به حيث قال وبالعكس فكما  
 لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف متعلقها كما لا يستقيم القول باتحاد متعلق التصور والتصديق  
 مع اختلاف حقيقة متعلقها كما ذهب اليه القدماء من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فاما اورد على المتأخرين  
 لين يخصص الوجود عليهم بل هو وار على القدماء ايضا ومنشأ من هذا المفاصل هو القول باتحاد العلم والمعلوم قول  
 فيلزم من ذلك ان بعض المتكلمين من انظار كلام الشارح ان هذا انما يتم لو جعل قول المص من الاوراك متعلقا بقوله  
 قوله ان واما لا يجعل متعلقا بقوله فتباين كما اجتماع القرب فماذا في المعنى ان التصور والتصديق نوعان متباينان  
 من جهة الاوراك المعنى ان التصور باوراك والتصدق باوراك بل كيفية من لواحق الاوراك ولا ينبغي على من لا وني

فهم ان هذا السيمان اشبه منه بالهذيان اما ولا فلان هذه العبارة متخللة عن الافق المبين وعبارته بهذا التصور والتمثيل  
 نوعان من الادراك متباenan والمص قد قلن في العبارة ليخرج عن حد السرقة وهذا الموه قد حمله على خلاف ما حده  
 لجهله بالامر واما ثانيا فلان الادراك على هذا التقدير لا يكون جنسا للتصور والتصديق والالكان التصديقي علما بل يكون  
 فصلا متقوما للتصور السابق مميزات عن التصديق فلا بد من امر آخر يكون جنسا قريبا لها حتى يكونان نوعين منه لا يمكن  
 ان يكون ذلك الامر الا كصفة نفسانية يندرج تحتها العلم وغيره اندراج النوعين تحت الجنس ويكون الادراك  
 فصلا متقوما لذلك الجنس المشترك بين التصور والتصديق وفصلا متقوما للتصور السابق فلا يكون التصور مندرجا  
 تحت العلم ضرورة ان النوع لا يكون مندرجا تحت فصلا المقوم فلا يكون التصور ايضا علما بمعنى كونه نوعا منه ومندرجا  
 تحتها كما ان التصديق كك ولا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق كما هو الدائر على استيعام كمالا يصح تقسيم احساس  
 مثلا الى الحيوان وغير الحيوان وبهذا ظهر ان ما قال بعض التلرخ ذيل قول المص وهو نوعان متباenan من الادراك  
 من ان هذا الكلام يبيد فائدتين الاولى ان التصديق كيفية ادراكية والثانية ان التصور والتصديق نوعان  
 متباenan في غاية المتانة وما فهم ان هذا انما يتم على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني فكلما في غاية الابهت  
 والسحافة ثم ان ما قال الشارح بهنا من ان ما قال سابقا من ان المص اشار بقوله فان كان اعتقاد آده الى ان  
 التصديق كيفية غير ادراكية وما قال بعض السطيين ان معنى قوله سابقا و اشار الى ان الادعان كيفية غير ادراكية  
 انه حصل من قول المص هذه الاشارة من غير ان يكون مختاره في غاية السقوط لان حصول هذه الاشارة من كلام  
 المص انما يصح لو كان الاعتقاد عند المص كيفية غير ادراكية كما هو مضموم الشارح واضرابه واما على تقدير كون الاعتقاد  
 علما وادراكا كما هو نذهب المص فلا معنى لحصول هذه الاشارة من كلامه اصلا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فالنظر  
 الى الشارح كيف يتجمل في مقاله ولا يبالى بنهافت اقواله حتى له تحقيق ان مطلق التصور آده هذا متحمل عما قال الفضل القسبي  
 في شرح الرسالة القطبية والتفصيل هناك انه قال صاحب الرسالة فسر التصور بامور احدها بانه عبارة عن حصول صورة  
 الشئ في العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم وثانيها بانه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل فلو وجو  
 محتمل لوجوهين احدهما حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم وثانيها حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وهو  
 بهذا التفسير اعلم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لان الاول يجوز ان يكون  
 مع اعتبار الحكم وعلى السبيل ان عدم في الاول مضاف الى الحكم فلما تجتمع معه وفي الثاني مضاف الى الاعتبار فمحتمل  
 ان يكون مع الحكم لكن لا يكون مقبولا وقال شارحها التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ولو فني الاطلاق

حتى يتحقق بكل شيء ويصدق على نفسه وتقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين وان كان يتحقق بكل شيء  
على ما ذهب اليه المحققون ولهذا قيل لا جبر في التصورات لكن لا تصدق على نفسه وتقيضه على جميع التقادير انتهى اورد  
عليه بعض الاعلام بانه ان اراد حقيقة التصور فلا يصح صدقه على نفسه لان الصواب على نفسه بالحمل العرضي يكون اعتبارا  
كما صرحوا به وان اراد به مفهومه الذي جعل عنوانه فان اراد نفس مفهومه فلا يصدق اصلا ضرورة ان الله سبحانه وتعالى  
هو المصور وان اراد صورته العقلية فمفهوم التصور صادق عليها وعلى الصورة العقلية لتقيضه سواء اخذ بالمعنى الاول  
او بالمعنيين الآخرين ضرورة ان الصورة الحاصلة والملازمة الحاصلة صورة حاصلة ككافة المصورات  
العقلية للتصور المتقيد بحدس الحكم او بعدم اعتباره حكم صورة حاصلة ليس معها حكم وغير معتبر فيها الحكم هذا كلامه وانما  
تعلم ان الصواب على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتبارا بالعرض نفسه بلما اعتبار امر آخر معه كالوجود والامكان  
وغيرها ضرورة ان الوجود والامكان كما يعرفان للاشياء الاخر وليصدقان عليها صدقا عينا ككافة المصورات  
يعرفان لنفسها ايضا فكما انهما يصحان على انفسهما صدقا اوليا لك لصدقان على انفسهما صدقا عينا ايضا بخلاف  
النفس ورغبتا انما يعرفان نفسهن نفسا او فرض تصورهن فحقيقة نفسهن متوقف على تصورهن ومع قطع النظر عن تعلق  
نفسهن بالعرض نفسهن بنفسهن املا فلا يلزم كونه اعتبارا وبالجملة الصادق على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتبارا  
لوصدق على نفسه بهذا النحو من الصدق للقيام بآخروته وصدقه على نفسه على تقدير تعلق التصور به لا يستلزم كونه اعتبارا  
فما ذكره قد ليس بوار عليه لكن يرد عليه ان صدقه على نفسه وتقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه بنفسه وتقيضه  
وتدرا انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور بالساج او التصديق بنفسه وتقيضه ولا يمكن التعلق بالتصديق بنفسه و  
تقيضه كونهما من المفردات المفردة فانما تعلقه بنفسه وتقيضه بتعلق التصور بالساج بهما وهذا يظهر ان ما قال  
المؤلف الطوسي في التجريد قد يوجب تعلق كل من الاقنعة والعلم بنفسه وبالاخر ليس بشيء اذ على تقدير تعلق كل من  
الاختصاص والعلم بالاقتضاء والعلم يكون هذا التعلق من قبيل تعلق التصور بالتصور او تعلق التصور بالتصديق  
كما لا يخفى والحاصل انه لا يتصور تعلق التصور الذي هو مرادف للعلم بشيء الا في ضمن التصور بالساج وحيث لا وجه للتعلق  
بين التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم وبين التصور بالساج المفسر بالتفسيرين الآخرين لصدق الاول على نفسه  
وتقيضه على جميع التقادير وعدم صدق التصور المفسر بالتفسيرين الآخرين على نفسه وتقيضه على جميع التقادير بل لا  
لا يصدق التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم على نفسه وتقيضه كما عرفت ولما كان كلام هذا البعض من المتأخرين  
مستلزاما سدا حيل ابى واستأذى في كلام الشارح على ان مراده بملق التصور شيئا مطلقا والتصور بالساج المتماثل



بالملاحظة فانما يصح لو صح حمل المبادئ سوا تلك على شيء حلا في قضايا فاقول في ذلك فلا يعمل على نفسه آفة قال في المحاشية  
 ان على تقدير انه مفهوما لم يقبل بعد ان يحكم به اعداءه وادبارا على تقديره قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة  
 المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة  
 من غير ان يحكم به اعداءه وادبارا على تقديره قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة  
 الذي لا يكون متعلقا بالحق بل عليه ولا بالحكم بل هو العلم الصحيح القول بان التصور المتعبد بعد ان يحكم به اعداءه وادبارا  
 في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة  
 التصور الساقط في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة  
 المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة  
 التصور الساقط في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة  
 هذا ما هو في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة قال في المحاشية ان على نفسه آفة  
 وفيه من اجل ان الاول من عدم اعتبار الاذعان والثاني من اعتبار عدم الاذعان والاول اعم من الثاني بحسب  
 الماهية وهو ان المتحقق لان العلم المتعبد ليقى هو العلم بالكييفية لا بالذاتية لا يكون فيه عدم اعتبار الاذعان و  
 لا اعتبار عدم الاذعان وغير العلم المتعبد ليقى يكون في غير ذلك وفيه نظر ظاهر الاول مرتبة الشئ من حيث هو هو  
 مرتبة لا بشرط شئ بخلاف الثاني فهو كما انه اعم من الثاني بحسب المفهوم اعم بحسب المتعلق ايضا لان الطبيعة المطلقة  
 اعم من المفيدة فهي تتحقق مع العلم التصوري والتعبد ليقى جميعا وقال الشارح في توجيه كلامه ان البعض في البعض  
 حاشية ان الماخوذ من عدم الاذعان مجزئ في نفس الامر مطلقا والماخوذ من عدم اعتباره وان جونا قشره في  
 جليل النظر لكن يجب خلوه عنه في نفسه وفي الملاحظة التي هي طرف الخلط والعقبة وهي من موطن نفس الامر  
 فلا يكون علما تصديقا لان العلم التصديقي المكيف بالكييفية الازدائية من حيث هو مكيف بها يعتبر فيه الاذعان او لا شئ  
 لا اعتباره لاحصوله فيه فلا يمكن خلوه عن الثاني شئ من مراتب الوجود في نفس الامر ولا يلزم لطلان الشئ من فرض  
 وجوده والوجود في تلك الملاحظة مفهوم تصوري دون المكيف بالاذعان ففى العلم التصديقي لا يمكن اعتبار عدم  
 الاذعان ولا عدم اعتبار الاذعان وفي غيره يمكن كل منهما الا يرجع الى طائل لان مرتبة الشئ من حيث هو هو لا ياتي  
 من ان يوجد شئ زائدا ولا يوجد فهو سجا مع المتبئين اعني مرتبة بشرط شئ وبشرط لا شئ قال تصور الذي اخرج  
 عدم اعتبار الاذعان اي لا يعتبر معه مقارنة الاذعان اعم كما اعتبر معه مقارنة الاذعان وعدم مقارنته بحسب المتحقق

فتوهم ان باعتبار مقارنته الاذعان لا يمكن ان يؤخذ مع عدم اعتبار الاذعان فلا يكون اعم منه بل يكون متغايلا  
 له توهم فاسدان المهية الماخوذة بشرط شئ انحص من المهية الماخوذة لا بشرط شئ في الواقع واعتبار الاشتراط  
 بشئ او عدم الاشتراط بانما هو في ملاحظة العقل فالمهية لا بشرط شئ يتحقق بتحقيق المهية بشرط شئ في نفس الامر و  
 الواقع وان لم يتحقق بتحقيقها في ملاحظة العقل وانفكاك احدهما عن الآخر في ملاحظة العقل لا يستلزم انفكاكهما  
 في نفس الامر ضرورة ان الواقع اوسع من الملاحظة **قوله** ثم اعلم انه قد يقرر اشبهة آه حاصل تقريرا شبيهة  
 بانه نفس التصديق انه اذ يتعلق التصور بالتصديق يلزم اتجاها واحدا بنائا على اتجاها العلم والعلوم واجب  
 عنه بوجوه منها ما ذكر في اشرح وحاصله ان مهية التصديق انما يعقل بالوجوه العرضية والاتجاهات العلم  
 والمعلوم انما هو في علم الشئ بالكلية ورد بان التصديق مهية امكانية يمكن تصور بانها متجوزا ومجردا امكان تصور مهية  
 بالكلية يكفي في لزوم الاستحالة ومنع امكان تصور مهية التصديق قياسا على الواجب تعالى كماله محضه ضرورة  
 الاجتهاد في تصور الحقيقة الامكانية والقياس على الواجب تعالى قياس مع الفارق فان الواجب سبحانه لا يمكن  
 اذراكه بالكلية ولا يجهل كما مر في اوائل الكتاب ومنها ان التصور المتعلق بالتصديق تصور خاص فاللزام انما هو  
 الاتجاه وبهية وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي بين التصور المطلق والتصديق المطلق ورد بان  
 اتجاها والتصور الخاص مع التصديق المطلق ايضا لانه من قبيل اتجاها والانسان مع الفرس المطلق وتفصيله  
 انما يحتمل التباين النوعي ان لا يصديق شئ من افراد احد النوعين على شئ من افراد النوع الآخر كالاتحاد بالفرس  
 فان شيئا من افراد الانسان لا يصديق على شئ من افراد الفرس وكذا بالعكس واذا صدق شئ من افراد التصور  
 على فرد من افراد التصديق لعل التباين النوعي بينهما يلزم كون التصديق الذي هو وقع مباحث للتصور ذاتيا للتصور  
 الخاص ولعل لانه لا يخفى على من له ادنى مسكة ومنها ان معنى اتجاها العلم والمعلوم انها متحدان بالمهية النوعية مع  
 فليعلم ان الذهن والعوارض الحاصلة للمعلوم في الذهن واذا حصل المعلوم في الذهن يعرض له هناك العوارض بصيرة  
 علمية فائرا للمعالم فالعلم هو المكثف بالعوارض والمعلوم هو الشئ من حيث هو وبهية متغايران فالعلم مجموع  
 المعروض والعارض والمعلوم هو المعروض فقط والكل مغاير للجزء حقيقة مغايرة ذاتية ورواية لا شك ان العلم  
 ليس من الامور التي تتحققها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو من الامور المتحققة في نفس الامر فله حقيقة محتملة  
 واذا كان العلم مجموع المعروض والعارض يلزم ان يكون حقيقة العلم مركبة من الجوهر والعرض او عن المقولين  
 المتباينين مطلقا ولا شك ان كل حقيقة مركبة كقوله اعتباري ليس له حقيقة واحدة محتملة وستقف على البطلان

هذا المذهب بالبسط وجرائها انتشاره تعالى ومنها ما قال بعض المحصلين من لظار حواشي شرح المواقيف انه لو كان التصور  
 والتقدير في عندهم نفس العلم بمعنى الصورة المحاصلة من الشيء عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم لورد الاشكال  
 لكنهم جعلوا اياها نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشيء اتحاد انواعه معه لاستثنائها على فصول  
 زائدة و الجنس وان وجب حمل على الفصل لكنه يكون عرضاً عاماً فلا يلزم من اتحاد اتحاداته واورده عليه بعض العلماء  
 بانه ان اراد ان العلم المطلق الشامل لكل معلوم معلوم حقيقة جنسية فيصح كونه غير صحيح على تقدير اتحاد العلم بالمعلوم  
 كونه حقائق متخالفة حسب تعدد المعلومات فلا تكون حقيقة جنسية لا يقية في الجواب لانا سلمنا انه مهية جنسية لكن  
 احاد نوعية التصور والاخر التصديق حين تعلّقها بمعلوم واحد وتعلّق الاول بالثاني فيتحقق حقيقة وبالذات وان  
 اراد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد معين تحت انواع فيها فاسد لان العلم قد يتعلّق بمهية نوعية بل شخصية فيلزم  
 اتحاد النوع او الشخص فكيف يكون جفوا ولا يلزم ان يكون المهية النوعية او الشخصية بالحصول في الذين  
 بنسباً متخالفاً الى الفصل وبذا مما يحمله البديهة وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن ما فاد في الشق الاول  
 من عدم صحته كون العلم المطلق الشامل لكل معلوم معلوم جنساً كونه حقائق متخالفة حسب تعدد المعلومات و  
 تخالفها محل تامل اذ كون العلم اجناساً مختلفة لانواع مختلفة كيفي تكون التصور والتقدير نوعين بجنس الاوراك  
 اذ على هذا التقدير لا يكونان نوعين مختلفين وان لم يكن كل واحد منها جنس واحد وما قال بعد تسليمه في كلامه حتى  
 كما سينكشف انتشاره تعالى وما فاد في الشق الثاني فهو وان كان ايضا في غاية المتانة لكن لا حدان يلزم  
 كون المهية النوعية المحاصلة في الذين مهية كذا بنسباً لاجل انواعها فهي حقيقة مهية مع كونها عين تلك الحقيقة  
 المحصلة مع تفاوت اعتباري والسرفية ان الحقيقة النوعية وان تحصلت باعتبار الوجود الخارجى لكنها مهية من حيث  
 الوجود الذاتي وباعتبار وجودها في الذين يحتاج الى انضمام امر يقوّمها ويصحبها نوعاً حتى تكون صورة لقصور مثلاً  
 وبالجملة لا بعد في ان تكون حقيقة واحدة محصلة بحسب ظرف ومهية بحسب ظرف آخر كما ان مادة الشيء مع سببها  
 مع ذلك الشيء وعدم صحة حملها عليه بحسب ظرف يكون جنساً ومحمولاً عليه في ظرف آخر فليجوز ان تكون الصورة مع اتحادها  
 مع المعلوم جنساً لا امر آخر بحسب ظرف آخر فالقصد النوعي ليس بافع من الابهام لاسبابها اذا لم يكن النوع  
 حقيقياً والصواب ان يقال ان اتحاد العلم مع المعلوم لا يمكن الا بتعلّق احد نوعيه به وتعلّق احد نوعيه اعني التصور  
 مثلاً بالمعلوم مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوماً على انه ان يمكن تصور التقدير  
 او المصدق به او لا يمكن والثاني بطر بالبداهة وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو التصور مع التقدير او

المصدق به فيلزم الاشكال اما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس انه فلا يخفى تخافه لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا  
يعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد نوعيه مع النوع الآخر كما لا يخفى وقوله والجنس وان وجب حملاه  
في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس متحدا مع شيء مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحدا مع  
بعد خصمه بالفعل فيلزم من اتحاد اتحادهما كما لا يخفى على من له دراية سليمة ومنها ما قيل ان اطلاق العلم على التمسك  
والصدقين انما هو لكونه جنسان لهما وان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الجنس فلا يلزم اتحاد النوع وروا الصدوقين  
اللازم اتحاد جنسهما وهذا الجواب مع كونه قريبا من الجواب الاول مما لا يدري محله لانا اذا شئنا كننا في النسبة بينهما  
صورتهما في ذنبنا فلا ريب ان صورتهما متحدة معهما ذاتا عند فهم وجوه من الادراك فلا بد من جنس وقوله ثم  
اذا تعلق بهذه النسبة الاذعان مع اعتبار الادراك التخييلي للنسبة فلا بد وان يحصل من تلك النسبة صورة اخرى  
في الذهن فاما ان يتعلق الصورة التي هي الاذعان بتلك النسبة مع قطع النظر عن فصلها بقوله فلا تكون تلك  
الصورة تصديقا اذا تصديق عبارة عن الصورة المحصلة بالفصل او يتعلق بها بعد فصلها بالفصل فلا بد من  
ان تكون الصورة التصديقية متحدة مع صورة تلك النسبة الحاصلة من قبل المتصلة بفصل من القول فيلزم  
حصول الصدوقين المتباينين نوعا من شيء مع اتحادهما ولو فرض ان ان ينزل الى الصورة من تمام اذ لا يفرق  
في ضمن النوع متعلق بالنسبة متحدة معها فلا تكون الصورة الحاصلة من النسبة في الذهن التي هي الاذعان  
لان التصور وكذا التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة المتصلة بالفصل فتأمل قولي له اقول به عليه آه في الايراد  
وقد اوردوه بعض المدققين في شرح الرسالة الفقهية محصلة ان اتحاد العلم والمعلوم مستلزم لاحد قولي  
تعلق التصور والتصديق يلزم اتحادهما بنسبة على اتحاد العلم والمعلوم والتباين الذوقي بين التصور والتصديق  
بما تليهم صدق قولنا لا تعلق التصور والتصديق لم يلزم اتحادهما حقيقة واحاصل انه يابى من صدق التصديق  
وهذا في الشرطية لا يستلزم صدق المقدم في له والجواب ان المنة آه قال في الحاشية في الجواب عن الايراد  
المذكور انما هو تصديقا لا لاشتمال المناخاة بين ما بين اشتراطيين المذكورين فان التقييد لا يرد في الوجود  
الفصل آخر في الفصل كان نعم الثاني بين تالي ما بين الشرطيتين مسلم لكن في الثاني لا يثبت  
الاخرى انهم جزموا استلزام المقدم للاحوال المقيضين كقولنا ان كان ربي فانا كان حيوانا فانه ان كان حمارا  
لم يكن حيوانا وكلاهما صادقان بنسبة على جواز استلزام الاحمال حال ذلك كما قد ان لم يكن شيء من الشرطية  
كان يرد في الثاني ان لم يكن شيء من الاشياء انما يثبت كين زيد قائما فانما هو صادق بنسبة على جواز الاستلزام

بين المحالين مع تنافي تأليفهما مثل انتهت العلم ان المصنف قد تسك بهذه المقدمة في حل اشكالات كثيرة ولعل الحق  
 ما قال صاحب القضاة ان تشويخ استلزام المحال محال على الاطلاق من حسيين الكلام وان هو الاسبيل  
 الى التبيين والتمثيلين ومن الذالعات المقبولة ان الاستلزام بين المحالين انما يصح اذا لم يكن بينهما تناف  
 في نفس الامر وفي كمال العقل وكان بينهما علاقة ذاتية وبالجملة تجوز استلزام المحال لتبينه ولتبيين مطلقا  
 باطل اذ استلزام شيء لشيء انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية واليه اشار اليه بقوله وفيه نظر سيما في آه في له  
 وقد يقال انه محتمل انما العقل المتقدم ليقاات المعينة بالعلم المحصورى ولعقل هيته الكليته بالوجه العرضية وقد عرفت  
 ان المتقدم هيته امكانية الاجزى اكتناها وما قال بعض المدققين ان اركان تصور هيته التصديقي مهم فكاره  
 محتملة قال بعض الالهام لا تستلزم حقيقة التصديقي متصورة للباوى العاليية حقصورها وى العاليية المتكاملة  
 بالتصورى متصور حقيقة فيلزم الاشكال الا ان يقال علوم الباوى العاليية ليست بصورات الالهائى على ان  
 علمها مملوك لانها محصورة في كمالها من كلام المصنف في سبيل الاشارة الى انما على ان التصور قسم من  
 العلم المحصور على الناحية الحق ان التصديقي عند المانع مخالفة بالحقيقة للادراك التصورى وادراك الباوى متعلق  
 بحقيقة التصديقي فيلزم اتحاد العلم مع التصديقي مع كونها متخالفين بالشئ حق له اقول العلم بذاتيات العلوم  
 آه ليعنى الا العلم المتعلق بذاتيات العلوم بالعلم المحصورى علم حصولى فالعلم المتعلق بالتصديقي وان كان علما  
 محصورا لا يمكن العلم المتعلق بذاتيات علم حصولى فيلزم اتحاد العلم مع حقيقة التصديقي واعتراض عليه بان التصديقي  
 او هو حقيقة من كنهها على نفس فى سوية خارجا لما قد صرح الشيخ ان المادة والصوره لا عراض فيكون سبيلها  
 في كنهها اليه لا لا لزم بين البساطة الخارجية والذاتية وفيه ان الشيخ لا يقول بالتلازم بين التركيبين بل يرى البساطة  
 الخارجية مركبة من الاجزاء المتحدة في الوجود ويقول باندرجها تحت مقولة من المقولات بالذات فان قيل  
 المحصور قد يكون مركبا فصرح الاجزاء الحديثة يقال لها اجنوس والفصل حقيقة وهي متحدة مع الاجزاء الخارجية  
 المادة المحصورة لا تتأثر بينهما الا بان الاجزاء المكونة هي الماخوذة لا بشرط شي والخاصية هي الماخوذة بشرط  
 لا شي في اذراس باعتبارها وتوالت باعقابا آخر وقد يكون سبيلها كالسواء والمركب من اللون وقا بعض الجرح الاثر  
 ان هيته فرعية محتملة والسما ليه فرض محتمل وليس على سبيل التبيين لها اجنوس وفصل قال الشيخ في التعليقات ان  
 الاجزاء وذلك اذا كان به بطا يترشح العقل شيئا يقوم مقام اجنوس شيئا ليه تمام الفصل واما في المركب فكنز  
 يتألف الماخوذة والفصل يتألف الماخوذة فظهر ان التركيب قد يكون من اجنوس والفصل وقد يكون مائة في

مفاهيمها والاول مستلزم للتركيب الخارجي والثاني غير مستلزم له بل يجب ان يتحقق بدونها يقال ان الشيخ مع  
 تصريجه بان الماهيات العرضية بسائط خارجية غير مركبة ما يناسب الجنس والفصل اعني المادة والصورة قد حكم  
 بانها مندرجة تحت مقولة من المقولات اندراج النوع تحت الجنس فحصل كلامه ان البسيط اذا لم يكن له اجزاء  
 غير محمولة قد يخرج العقل شيئا يقوم مقام الجنس وهي المادة وشيئا يقوم مقام الفصل وهي الصورة فنكون  
 المادة والصورة افتراضيين لان العقل يحلل البسيط الى الجنس والفصل ثم باعتبارها بشرط لا شيء تحصل المادة  
 والصورة في فرض العقل لانها ليسا بمتحققين في الخارج انما الوجود البسيط المتحقق معه جنسه وفصله الموجودان  
 بوجود واحد بخلاف المركب اذ فيه اجزاء هو موجودة في الخارج يناسب احدهما الجنس والاخر الفصل فلا يدل كلام  
 الشيخ على انتفاء الحد الحقيقي للبسيط الخارجي فان قيل قال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط يكون اجزاء للحد  
 لا لقوامه وهو شيء يفرضه العقل ما هو في ذاته فلا جزاء يقال مراده بالاجزاء الاجزاء الخارجية وعندها ان الاجزاء  
 الخارجية للحد البسيط اجزاء له لكونها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء للقوم البسيط لا تتوحد باحدة فليست تلك الاجزاء  
 اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون متخلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط الخارجي  
 ذهنا فلا حمله ولا يمكن ان يقال ان الشيخ ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد له واليه  
 قد صرح الشيخ بجمعية المقدار للخط والسطح والجسم التعليمي وبالمجمل البساطة الخارجية عند الشيخ لا يستلزم البساطة الذهنية  
 فظهر انه ليس قائل بالتلازم بين التركيبين وسبب انشائه تعالى بيان مذهبه في هذا الباب بانهم تفصيل ومع  
 قطع النظر عما ذكره للاشكال انما يريد على القائمين بكون النصور والتعديق من الادراك متباينين بحسب الحقيقة فلا  
 يستلزم ان يقولوا ان الادراك ليس بجنس والنصور والتعديق ليسا بنوعين مندرجين تحت كيفية يكون التعديق  
 عندهم بسيطا ذهنيا وبالجملة العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتعديق علم حصولي قطعا اذ لا حضورا كقول سوا كانت تلك  
 الحقيقة بسيطة او مركبة فليزيم الاشكال وبهذا ظهر ان ما قال بعض ناظري كلام المصنف ان التعديق كيفية عن كيفية  
 النفس وهي بسيطة خارجا فنكون بسيطة ذهنا ليزم للتلازم بينهما فلا يمكن ان يقال العلم المتعلق بذاتيات  
 المعلوم بالعلم الحضورى علم حصولي على تقدير تمامه غير محتمل كما لا يخفى على المتأمل **قول** ومن ههنا وقع آه قال  
 في الحاشية لان علم النفس بذاتها وصفاتها لا تنزع عنه علم حصولي لا حضورى والالم يقع الاختلاف في حقيقتها بانها  
 بسيطة او مركبة مجردة او مادية انتهت **حق** له هو المجل آه قال في الحاشية اى بالشخص والا فالعلم حقيقة الكلية  
 ولو كانت مجعلة علم حصولي انتهت يعني ان النفس ماضية عند نفسها من حيث الاجمال وبن التفصيل لان الموجود

في الخارج نفس واحدة بالشخص مشتتة على جميع ذاتياتها وجميع اكيال عليها من العرضيات فالحاضر موجودا لنفس  
 وهذه هو الاجمال فهو مكشف بالعلم المحسوس واما ذاتياتها وعرضياتها فهي متحدة معها وجودا بحيث لا يتميز بينها  
 الا بعد التفصيل والتحليل وعين التحليل يكون علمها بصورة مميزة عن صورة الآخر فيكون العلم حصولا قول له والباقي  
 اجتماع المثليين آه قال في السامسية ينادى لما يتوهم من ذاتيات المعلوم بالعلم المحسوس وادعاء العينية  
 حاصلة للمدرك بنفسها بصورة اجمالية ولو ازيلت صورها التفصيلية ايضا للمدرك يلزم اجتماع المثليين لان لكل لفصل  
 مستقدا لو عا وحاصل الدفع ان اجتماع المثليين مستحيل هو ان يحصل صورتان اجتماعيين ان وتخصصيتان من  
 نوع واحد لموضوع واحد ان وجه الاجمال في اخرى التفصيل لا حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها اجمالية  
 انما الجمال اجتماع المثليين المتماثلين بسبب الموضوع في موضع واحد لا تماثل بينهما مع وحدة الموضوع والباقي  
 والتماثل فرع الاثنية واما الامران المتماثلان بحسب نفسها لا بحسب الموضوع وان كانا متحدين بالبيان الذي  
 فيجوز ان يتماثل في موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر في زمان واحد لا يرفع التماثل بينهما بوحدة المحل لا يمكن ان يتماثل  
 محلا للآخر كما بين نفس صورتها التفصيلية لها فتايل انتهت اعلم انهم لما قالوا ان العلم عبارة عن الله وانه  
 للمعلوم ورؤيتهم الاشكال في علم الشيء ذاته وخصائصه فانه لم يلزم ان يحل في ذاته صورة واحدة لذاته  
 وخصائصه وهذا اجتماع المثليين وهو محال وبين وجه استحالة تارة بانه يجب على تقدير اجتماعهما في محل واحد  
 تماثلهما بالذات وبالاوزام ايضا لان الهوية مشتركة بينهما وكذا الازامها من الصفات الشخصية مشتركة بينهما فاما  
 انما لا الابلعوارض الشخصية ولما كان المحل واحدا كانت العوارض ايضا مشتركة فلا بد ان يارح بينهما اصلا فلا بد  
 فلا تماثل لانه فرع الاثنية ورد بان عدم التماثل في نفس الامر محجوزا تماثل المثليين عند الاجتماع بعوارض مستعدة  
 الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التماثل بمعنى عدم علمنا بالتماثل غير متنع وتارة بانه على تقدير اجتماعهما  
 اذا اجتمع سوادان في محل مثلا جاز ان يثنى عنه احدهما مع بقا الآخر وانما في احد المثليين عن المحل محجوزا  
 فكل المحل بضد النشئ المتشفي لان زوال احد الضدين عن المحل يصح القصاص المحل بالضد الآخر وبذلك الضد  
 ضد للشل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده وهو محال ورد بان هذا فرع جواز خلو المحل الذي لا يجمع  
 فيه المشلان عن احدهما وطرق ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما في غير المنع اما الاول فلو كان المحل  
 لادين للمحل فلا يجوز زوال شيء منها عنه واما الثاني فليجوز خلو المحل عن الشئ وضده ايضا فلا يلزم اجتماع  
 وتارة بانه على تقدير جواز اجتماع المثليين لا يمكن ان الجزم بان القايم بالمحل المميز سواد واحد شاك في ذاته

واجب بالترام ادلا يكتفي بها الجرم يكون السواد القائم بالمثل المعين واحدا وتارة بان له جازا اجتماع المثليين لا يرتفع  
 الا ان عن احكام احسن لجواز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وواجب عنه بان لا يؤيد باسناد في  
 الارتفاع المذكور كيف وان احسن قد يخلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا واشجار الشجر متكونة والنفثة في الهمار  
 بقدر الارتفاع والراكب في السفينة ترى الساحل متحركا الى غير ذلك وواجب عنه جهدي واستقامتا استنادي  
 بان يتجوز ارتفاع الا ان عن احكام احسن مما يميل كثيرا من الاحكام واما الاشارة التي اوردها لرفع الغلط  
 احسن فلهذا اسبابها المذكورة في موضعه وتلك الاسباب منقضية فيما نحن فيه والمجوزون لا يجعل المثليين قالوا  
 "انما ان احسن نفس في الفئج فيجعله كدرة ثم كهيئة ثم سواد ثم حلو ك وليس ذلك انما نعنه افراد السواد المطلق  
 عليه كما كهيئة كدرة ان اجتماعا والسواد كهيئة ان واحدا ك سواد ان فثبت اجتماع المثليين وال جواب ان مراتب الكيف  
 الارتفاع مختلفة بالمهية والحقيقة فالسواد والضعيف حقيقة والقوى حقيقة اخرى فليست الكهنية سوادا بل الكهنية  
 حقيقة واما حقيقة السواد وكذا الحلو ك ليس سوادا بل هي مهية اخرى غير مهية السواد واما اختلاف تلك الارتفاع  
 بالمفصول المفهومة لها وتارة بان الجزئيات متماثلة فعلى تقدير حصول صوري في الاذهان يلزم اجتماع المثليين  
 بل اجتماع الامثال واما قال بعض الاعلام قد ان محل صوري الجزئيات القوي الجمالية وهي تقسمته بالاعتقاد  
 موهبة وعانتها فصوره جزئي تحصل في جز من القوة وصورة جزئي اخرى في جز آخر منها واما الجزئيات الموهوبة وان  
 كان محالها النفس لكن ليس عليها على وجه الجزئية بل انما يترك ما يباينها دون اشتغالها محل اخر لا وجودا لاعتقادها  
 جز يحصل صورة جزئي وجزء اخر يحصل صورة جزئي آخر والحق ان حصول الشخص الخارجي مع تشخيصه الخارجي  
 في الذهن وان كان مسلما لكن لا يلزم اجتماع المثليين او قد يفتق ان الشخص انما يحصل بوجوده فالشخص  
 اذا حصل في الوجود فقد التماثل بوجوده فلا بد ان الشخص انما يحصل بوجوده فالشخص اذا حصل في الوجود  
 الوجود والوجود وانما كان في الوجود الذي تالاه ان يكون الشخص انما يحصل في الوجود من الوجود  
 من الوجود الشخص الكامل في الوجود الاخر منه ان الشخص الخارجي ليس شخصا للشخص باقيا بوجهه في  
 الذهن لان الشخصيات الخارجية غير كائنية في الشخص الشخصي الذي او الشخصيات الخارجية مشتركة في جميع  
 الوجود الذميمة القائمة بالاذهان الخاصة وكل شخص منها شخص خاص مغاير لما في الخارج بحسب قيا سره  
 بالذهن والشخص الخارجي يحصل في الذهن مع تشخيصه الخارجي ويعبر به بوجهه بالوجود الذاتي للشخص  
 آخر فقد اجتمع الشخص الخارجي الموجود في الذهن مع الشخص الذي وليس هذا اجتماع المثليين او اجتماع المثليين



في محل واحد حيث يرتفع الامتياز بينها للاحول احدهما في الآخر فلو فرض ان علم النفس بذاتها وصفاً كما يحصل صوراً  
 فيها فالصورة الحاصلة من النفس في النفس وكذا اصور الصفات الحاصلة منها في النفس تكون موجودة بوجود  
 ظلي ونسبي وانفسه كذلك تلك الصفات نفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فتكون صورة النفس مغايرة لها  
 وكذا اصور صفاتها لها صفاتها في نحو الوجود فتكون متميزة بحسب الشخص اليه فيتحقق الاستبصار بين النفس الموجود  
 بالوجود الاصلي وبين صورتها الموجودة بالوجود الظلي وكذا بين الصفة القائمة بها قيا ماصلياً وبين الصفة  
 الموجودة فيها وجوداً ظلياً التفاضل وجودها وتخصها فلا يرتفع الامتياز بينهما في الواقع حتى يلزم اجتماع المتساين ونذا  
 يقال في الحاشية وما قيل اننا لا نسلم لزوم اجتماع المتساين فيما نحن فيه لجواز ان يكون المحل باعتبار الجهات  
 متوحداً للشخصيات كما يهوي فانهم قالوا ان الصورة الهيئية واحدة ومحلها الهوي الى وجود واحد وقد قامت بها  
 افراد الجسميات في زمان واحد وما ذلك الا لاختلاف استعداد المحل فلك يجوز الاختلاف في الصورة وصورة الحق  
 اليه فلا يلزم اجتماع المتساين فففيه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا سيما فيما نحن فيه لا يمكن ان يكون  
 نشأته الانبياء والتفاضل والامتياز بين افراد الصورة الجسمية انما هو من جهة الصورة النوعية لان الهوي  
 عنه هم قابلية مختلفة والتقابل من حيث هو قابل لا يتصور منه التخصيص والفعالية اصلاً فالمتبع وان كان متبعاً لكن في  
 في اسند غير صحيح فمال قال المصنف ان العلم والمعلوم آه اعلم ان هذه اشبهت لاختصاصها بالمتصورات المتعلقة  
 بالمصدق او المصدق بل العلم لما كان من مقوله الكيف وتمييزه عن الكيفيات المحسوسة وغيره من انواع الكيف  
 بالنوع انكساراً بطل نوع يفرض بل نقول الجهل عدم العلم عما من شأنه فاذا اتفاننا الجهل يكون العلم  
 عين عدمه وهو باطل بالضرورة ولعبارة اخرى التصور لا تجز فيه فيتحقق بنفسه ولقيته واذ اتفان في حقيقة كان متبعاً  
 مع لقيته بالذات فيكون محمولاً على لقيته محلاً لا يتباين كما يكون محمولاً عليه محلاً عرفياً واحاطاً به العلامة الحقة  
 الينارسي في بعض تعماثيه بان العلم ليس الا حضور الشيء عند الذات المجردة سداً كان الشيء الحاضر والحاضر  
 عنده واحداً كما في علم النفس بذاتها او كان الحاضر قائماً بالذات المجردة قياً ما عينياً كما في علمها بصفاتها الحقيقية  
 والامكانات الفاضلة او الروية او ظلياً مثل حضور الاشياء الخارجية عن الذات المجردة عند علمها بصورها فظهر  
 للمجردة عن المادة من حيث انه مجرد صلو حالاً ان يكشف عليه كل شيء ينطبع فيه والاشياء بها هو انكشاف الحق  
 بالعرض للقدرة وغيره من الكيفيات والانواع الاخر الجوهري والعرضية فثم لما تاملنا في كيفية الانكشاف ونبينا  
 ان مناهل حضور المنكشف بذاته عنده من ينكشف عليه وليس يتكلم امر يزد في المنكشف عليه والمنكشف حكماً بان



واحدة فالمهيات محفوظة ذواتها وفارحاً دون الاشخاص زعمنا منهم انهم سبب انقضاء المهية وذواتها تها في انقضاء الوجود  
وظرفه الثمر والايام السالخ الشيء عن ذاته وذاتاته في طرفه من طردونه القدر والوجود ان يكون (تفسير الشيء)  
ووجوده مبطل للنفس ذاته ولا معنى لكون المتوارض (اللاحقة مبطلات لوجود الذات) فالانسان مثلاً قيل ان لا يوجد  
نحو من الوجود وتخصه من الشخص بغيره لا زمنية ولا جارية بغيره كذا لا يوجد في الامكن الوجود وتخصه من ذات الذات الانسانية  
او مهية ولا يخفى ان هذا موقوف على كون الوجود في النفس لا في الشيء بل في الذات لا في الوجود بل في الذات لا في الوجود  
تتراجع على مصداق نفس المهية بل الذات في ذاته امر وزاوية جارية وتلي في الذات لا في الوجود في الذات لا في الوجود  
والا لا يلزم ان تكون المهية عين وجودها في الذات من مصداقها لا وجودها في الخارجية وذا ما تترتب به الآثار الخارجية  
وبالجملة يحصل المهية في الذات موقوف على كون الوجود عارفاً للجهل في ذاتها على ما في نفس الامر كما قال صاحبها  
الغيبات الشيء اذا كانت له مهية وبار الوجود صحيح ان يوجد مهية وجوده انما بالانطباع في ذهن من الانوار  
فيكون مهية من حيث هذا الوجود والاطمئنان في التقدير لا في الوجود والتساؤل في من الخارج وحاف  
الاعيان فالانوار كالشيء في جهة الوجود لا في ذات الخارج بل في ذات الوجود لا في جهة الوجود بل في ذات الوجود لا في جهة الوجود  
في ان الانسان فليس في قواهم وجود دائرة الامكان ان توجد له بالوجود لا في ذات الوجود بل في ذات الوجود لا في جهة الوجود  
مهية عن نفس ذاتها وعن ذاتياتها واما ان ينقل بالوجود في ذات الوجود لا في جهة الوجود بل في ذات الوجود لا في جهة الوجود  
الشيء بما هو موجود على ما في الذات من موجوده اعملياً متغيراً في الاعيان الية وهذا خلف محال واليقين قال فيها  
الوجود في الاعيان هو الشخص بعينه والوجود في الذات من عين الشخص الذي لا يغير فاذا كانت مهية واحدة وجود  
في الاعيان وتمثل في الذات كان نفس مهية لا تقع الشركة بين الوجودين المعين والذاتي فكانت لا محالة  
مهية كائنة صالحة للعمل على ذواتها (الذات) فاذا كان لو كانت الشيء في ذات الوجود المعين في جهة الوجود  
الشخص او مساوق له فيكون ان يكون له في جهة الوجود مهية في الشخص المعين في جهة الوجود المعين في جهة الوجود  
تتفاوتان بحسب وجودها المعين والذاتي واما ان كان الوجود الاعيان في الاعيان في نفس مهية في جهة الوجود فلا يتصور له  
لا محالة مهية كائنة ولا تشخص الشخص المعين بحسب وجوده والتساؤل في ذات الاعيان لان الشخص المعين في نفس مهية  
لا يغير فاذا كان لا يصح لمهية وجود في الذات بل يميزه بحسب فرد ذاتها وانما اصل ان يحصل المهيات اواخر مهية  
في الذات انما يتصور لو كان الشخص عارفاً في الخارج اذ لا يكون في الذات في الذات بعد التغير عن الشخص  
العارض والاعلى تقدير كون مشار الشخص في المهية كما هو المتفق في جهة الوجود المشار له في جهة الوجود

فلا يمكن حصول المراتب الخارجة في الوجود ان اعدادها وطالما اعتقدها ابدليل الوجود فالذي ينبغي فانه على تقدير تمامه دال  
 على ان الموجود في الوجود نفس الوجود في الخارج اذ حاصله انما يحكم بما هو شبيهة على الوجود له في الخارج احكاما  
 صادقة فلا بد وان يكون هو نفسه عما بنا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذين وهذا دال على ان حاصل  
 في الذين نفس الشيء لا امر مغاير بالجملة الحقيقية اذ وجود الامر المغاير له حقيقة لا يتحقق لصديق الاحكام  
 واورده عليه بان هذا الدليل مشترك بانما قد حكم على الجزئي بعد ان حله حكما ايجابيا مادام قد اقبل انه معلوم لتناج  
 واذ ليس في الخارج فهو في الذين فيلزم ان يكون الجزئي في الخارج في وجوده الذي به حقيقة شخصيا واما وليس  
 كالك ضرورة انها قد تضمنت خارج الامران كما في ثامن نوع واحد في بعض الصور ولا يمكن ان وجود شخص من نوع  
 واحد لا يمكن في صحة الحكم الايجابيا على شخص آخر من ذلك النوع واجاب عنه السيد الشريف رضى المعاصر للتحقق  
 الدواني بان ما هو معلوم منها بالضرورة بالجملة حقيقة هي الصورة الذهنية لا الامر الخارجي ولذلك ترى اشتباها كثيرة  
 لا وجود لها في الخارج مثل ما نرى في الشجرة كما في النباتات وغيرها وهذه الصورة الذهنية قد تكون مطابقة للامر  
 الخارجي بحيث اذا وجد في الخارج كان في ذهني فاذ الحكم عليها حكما شائنا حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى  
 ذلك الحكم الى الامر الخارجي مثلا المدرس من زيد هو صورة انسان كذا في صورة دار وشكل وادناه في وعوارض  
 اخرى فليس بها زيكيل ذلك هو وجوده في ذلك الصورة المسددة اذا وجدت في الخارج كانت  
 عين زيد في ذهني الحكم الخارجي منها الى زيد في غير ان يكون له صورة غير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر  
 الخارجي اليه كانت اذا فترطنا حالنا بخلافه في الصورة الذهنية والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثم ذهب  
 الحكماء الى ان الالفاظ موصوفة بانها صور ذهنية لا افراد خارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم  
 بما هو غير ذاته وصفاته اذ المتعدي يقول الناقض انما يحكم على الجزئي الخارجي بعد ان حله حكما ايجابيا مادام قد اقبل  
 اراد بانما يحكم على نفس الجزئي في الخارج فذلك بطر لما عرفت وان اراد انما يحكم على صورته الجزئية على وجه يتعدى  
 اليه الحكم بهذا بعد ان حله فذلك ممنوع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان اراد انما يحكم على صورته على وجه لا يتعدى  
 اليه الحكم ووجه يتعدى اليه حال وجوده فسلم ولكن لا يلزم من ذلك وجوده وقال المحقق الدواني ان اراد  
 الناقض ان يلزم ان يكون الشخص الخارجي والصورة الذهنية له شخصا واحدا مع اعتبار الشخصيات الذهنية  
 في الصورة الذهنية فذلك غير لازم ان اراد كونها شخصا واحدا بعد تفريد الصورة الذهنية عن شخصياتها  
 الذهنية فلم لا نعم انما قد قول ضرورة انها شخصان ولنا بعد تفريد الصورة الذهنية عن شخصياتها الذهنية لا فرق

بينها وبين الموجود في الخارج لا حسب الوجود بل بالنسبة الى ما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج هو  
 بنفسه فيه فالوجود بالوجودين وادوار الوجود مختلف وتقلب عليه معا صوره اولاً بان الشخصيات ثنائية فكيف يكون  
 اجتماع اثنين منها في شخص واحد وثانياً بان له اجتماعاً فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذا لم يكن مع كل شخص  
 شخص آخر وثالثاً بان له اجتماعاً للشخصيات الذاتية في الخارجية في شخص واحد فلا يخفى من ان يكون كل من  
 الاولين مغلوطاً في شخصهما اولاً فان كان الاول كان الشخص في الخارجية في شخص واحد فلا يخفى من ان يكون كل من  
 هو الشخص الخارجى وعلى الثاني لا يكون ما فرض في شخصه من الشخصيات الذاتية بانها بانها في الخيال من الشخص  
 الخارجى لو كان نفسه مع شخص ذهني كان لا محالة ذاتية محذوفة هناك فاذا كان الشخص الخارجى في مكان كان  
 ماضية في الخيال ايها ولزم من حله في الخيال تداخل الاجسام وازالة بعضه البعض الى ان يثبت ان ارادته في  
 الشخصيات الذاتية والخارجية انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد فثبوت شخصين في الخارجين  
 فسلم ولا يلزم ما ذكرنا اجتماع الشخصين المذكورين فان الشخص الخارجى ليس شخصاً للشخص باعتباره وجوده  
 في الذهن الا ترى ان الشخص الخارجى موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص  
 بل لشخصه في كل خيال باعتباره قيامه بذلك الخيال وان اراد ان الشخص الخارجى يثبت في الشخص الذهني بمعنى ان  
 الشخص الخارجى مع الشخص الخارجى لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو ممتنع ومناقض لما اعترف به من المدركين  
 زبد صورة انسان كمنه بمقدار شكل وضافة وعوارض اخرى للشخص بجواريد كل ذلك موجود ووجوده في كل  
 بوجه آخر لما اعترف بان المدرك هو صورة الانسان المكثفة بالعوارض المختلفة يربطه فيكون شخصاً خارجياً  
 في الخيال ثم لا شك انه بحسب حصوله في كل خيال للشخص بواسطة قيامه بالمحل الشخص للشخص العرفي هو صورة فقط  
 اجتماع فيه الشخص الخارجى في الذهن مع الشخص الذهني لكن الشخص الخارجى ليس شخصاً باعتباره وجوده في  
 من بينها علم ان فاع ما ذكره من انه لو اجتماعاً فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة  
 في الخيال لها اعتباران هما ان يؤخذ من حيث انه زيد ومجرد عن الشخصيات المكثفة به بحسب معلولها في الخيال  
 المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان شخص بالشخصيات المختلفة له وثانيها ان يعتبر من انه صورة  
 معينة حاله في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال وتضمنه من غيره بحيث لا يربط  
 قيامه في الخيال مع ان صورة الانسان اذا حصل في العقل فهو من حيث التجربة عن الشخصيات الذاتية  
 حقيقة الانسان ومن حيث الاكتشاف تلك الشخصيات علم شخصي حاصل له من شخصيته فكلما ان كان صورة



وفي هذا المنع كلاهما سيان كما لا يخفى ونسبهم من ذمهم الى ان الشخص الذي يبنى هو بعبية الشخص الخارجى الموجود  
الذمنى واخراجى عنده واحد بالعدد وهذا هو المفهوم من شرح المواقف فقال المدرك بالجواس لا يباين سفس  
تخلفه الذمنى بما يبنى وهو ينفهم اليها في هذا التحقيق بل المتنازع في اناجيج بما يبنى وهو ينفهم اليها في هذا التحقيق  
الذين لا على وجه ينفهم فيه شخص الى مهية وطلان هذا المذهب اطلاق من ان شخص لا ان الحاصل في الذين  
اما ان ينسب عن الوجود الخارجى مع تباين شخصه او لم ينسب على الاول باينم ان يوجد شخص واحد بوجودات متفرقة  
مع ان وحدة الشخص ووحدة الوجود متساويتان كما صرح به الفارابى وغيره من الرواسرو اليهم الفسورة حاكمة  
بان الحكم للشخص الوجودى الخارجى من لوازم شخصه كونه على هذا الحد فلا يكون ان يتصل في الذين اطلاقا وايضا  
ان يقال العرض من موضوع الى موضوع محال ونحن لا نجد تفرقة بين كونهم الواحد في امكنة وعرض واحد  
كالمساوي في اجسام في زمان واحد في ارضية متعاقبة وبين كون جسم واحد في مكان وموضوع وفي مكان آخر  
وموضوع آخر فلا تكون الاشخاص الخارجية موجودة في الازمان وايضا اقيام وانسول من لوازم الشخص فلا  
يعقل ان يكون شخص واحد لا في موضوع وغير حال فيه وعلى الثاني يلزم ان يكون الوجود والذمنى هو بعبية  
الموجود الخارجى وبذلك قطعنا والحاصل ان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعد ووجوده وبذلك قطعنا الخارجية فلا يكون  
ان يوجد شخص واحد موجودات متعددة ويشتق شخصيات كثيرة واللام يبق واحد بالعدد وذهب بعبية بعبية  
ان الامور المتغيرة مثل استباح الامور المدونة مخالفة لها بالتحقيقة فلا يكون على هذا التقدير الاستصحاب وجوده  
الذين بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كان يقال مثلاً اننا موجودة ويراد به انه يوجد شيء له مناسبة  
محدومة بهية النار فيكون ذلك الشئ سالما لها لا غير ما من الهيات وعلى هذا القول يكون العلم والمعلوم متساويين  
بالذنى وكلام المحقق الطوسي يدل على انه اختار هذا المذهب قال في تهذيب المحصل اما الباطل القول بالاطباع  
لوجوده ان يكون العالم بالحركة حار ليس يصح لانهم قالوا بالاطباع فصورته مساوية للحركة وفرق بين صورة  
الشئ وبينه فان الانسان ناطق وصورة ليست بناطقة وقوله ان كان مساويا في تمام المهية لزم المخدور  
فان يصح انها ليست مساوية في تمام المهية لان المساوى في تمام المهية هو نفس المهية او شخص من اشخاصها  
لا صورتها واذا كان بين المهية وصورتها اشتباكية في النوع كما كانت الصورة غير المهية ولما كان يكون الشخص  
كأن اهل حار هو مجموع ما به الاشتراك وما به الاقايير هذا كلامه وقال في التبيين في شخص الوجود الذمنى الوجود  
في الذين هو الصورة المتخالفة في كثير من الوازم والظاهر ان المراد منه ان الحاصل في الذين ليس

ليس الاشياء نفسها بل الحاصل فيها انما هي صورها واشتباها والصورة والاشباح لا يساوي ماله الصورة والاشباح  
 بل ينحصر فيها في كثير من اللوازم فتقوله هذا ال على ان الامر العيني وصورة مختلفان بالمهية اذ لو اتفقا فيها لما  
 جاز اختلافهما باللوازم الالهي ان يقال لو كان المراد باللوازم لوازم المهية دل الكلام على اختلافهما بالمهية  
 لكن يتخلل ان يكون المراد باللوازم لوازم الوجود وما قال المحقق الدواني هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على انهما  
 في المهية اذ لو اختلفتا بالمهية لم يتناسب ان يقال انهما مختلفان في كثير من اللوازم بل كان الظاهر ان يقال  
 مختلفان بالمهية اذ لا يتناسب على هذا التقدير ان يقال في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الذين عايناهما  
 وباروا مثلاً ان الموجود في الذين مختلف في كثير من اللوازم للوجود وفي الخارج بل الجواب ان الموجود في الذين  
 ليس هي الحركة والبرودة بل اشتباها فالظاهر من سوق كلامه انهما بالمهية ففيه ان دلالة عبارة على  
 اشتباها في المهية هم واما قوله اذ لو اختلفا في المهية آه ففيه انه انما يتناسب ما ذكره لو كان اختلاف المهية في هذه  
 المرتبة معلوما او لم يكن معلوما وكان اختلاف اللوازم معلوما فالمنا سب ان يقال في اللوازم ثم انه قال  
 المحقق الطوسي في بحث العلم من التجريد دلالة فيه من الانطباع في المحل الجرد التماثل وحصول المثال  
 انتهى ومعناه انه لا بد في العلم من الانطباع ومن طول المثال حال كونه مناسرا للعلم وهذا نفس على انه قائل  
 بحصول اشتباها والمثال وبهذا يظهر ان حمل كلامه في بحث الوجود الذي على القول بحصول الحقيقة والمهيات  
 كما وقع عن المحقق الدواني توجيه للقول بما لا يرضى به فالكلام على ما تنقطن بما ذكرنا ان ما زعم المصدر المعاصر للمحقق  
 الدواني ان هيات الاشياء في الازمان لما لم يصدر عنها الآثار وتكون ساطعة لا يصدر عنه اظفارها عليها  
 اشتباها لان هناك تبيين في نهاية السخافة والسقوط قبيح له فان الحاصل في الذين آه الحكم انهم قائلون ان  
 الصورة القائمة بالذين لها اعتباران اعتبارا بصورتها شخصتها قائمة بالذين وهي بهذا الاعتبار علم واعتبارا  
 مع قطع النظر عن الصور من الذهنية وهي بهذا الاعتبار معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار  
 قال في شرح المواقف بعد ما استدل على وجود المعلوم في الذين وسوى العلم والمعلوم اليه فانه باعتبار قيامه  
 بالقوة العاقلة علم وباعتباره من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وادوا  
 كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بساتر المعلومات لكس اول الاختلاف بين  
 افراد حقيقة نوعية هذا كلامه وفيه كلام من وجده منها ما قال العلامة البنا في بعض نصوصه ان هذا  
 غير صحيح اذ غاية ما قالوا في بيان هذا المرام اننا نعقل ما هو معدوم محض ولا بد للمعلوم من نحو تحقق ووجودا لا يتحقق













بين الصور المطلق والتعديدي المطلق لان معنى التباين بينا ان لا يصيد كل واحد بما على الشكل على ما  
 يصيد في عليه الاخر كك وانما ان الصور المطلق عرضي لما تحتها والافعال ذاتي بجزئية فاعمل الاشكال على  
 التباين بالصوره ايضا انتهت انت تعلم ان كل ما ذكره في الحاشية في غاية الوبس والسخافة اما اولها فلا  
 الصورة الاوهانية كما علم في الذين تشبهه بتخصيصه وعلى الكلي على تحقه لا يكون اوليا فكيف يكون  
 محل التعديدي على الصورة الاوهانية كما علم في الذين امر لبال يكون حمله عليه كمالا شاملا مستعارا وانما ثانيا  
 فلا ان قوله فلا يلزم الاخذ بانه مرفق بل ان يقال بالاحتواء بين الفرس لاينا في التباين الفوق بالانسان  
 المطلق والصوره المطلق وانما ثانيا فلا يلزم ما ذكره سبيلهم ان يكون احد الصورين المتباينين فاولها لا  
 الترخيم الاخر وانما ثانيا فلا يلزم خبري العلم في الانواع وعلى تقدير حصول الصورة المتغيرين او الثابتين في  
 الذين لا يكون الذي يقال على التعديدي عليه باولي ما دخل بنفس على الانواع لا يكون ان يكون اوليا  
 بل يشاطرون شرا من انما ثانيا فلا يلزم ما ذكره في غاية السخافة او فكلما كان قبل ان يكون صورة  
 التعديدي انما ثانيا فلا يلزم ما ذكره في غاية السخافة او فكلما كان قبل ان يكون صورة  
 انما ثانيا فلا يلزم ما ذكره في غاية السخافة او فكلما كان قبل ان يكون صورة  
 فكلما كان التعديدي المطلق والصوره المطلق انما ثانيا فلا يلزم ما ذكره في غاية السخافة او فكلما كان  
 المطلق عرضية للصورة الخاصة التامة بالذين انما ثانيا فلا يلزم ما ذكره في غاية السخافة او فكلما كان  
 للعلم ويحكم العلم غير الصورة الخاصة في الذين وانما على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الخاصة  
 فلا معنى لكون الصورة التعديدية المطلق عرضية للصورة الخاصة كما ينبغي وانما اولها فلا يلزم ما ذكره في غاية السخافة او فكلما كان  
 الصور المطلق عرضي لما تحتها والتعديدي ذاتي بجزئية فاعمل الاشكال على التباين بالصوره ايضا انتهت انت تعلم ان كل ما ذكره في الحاشية في غاية الوبس والسخافة اما اولها فلا  
 فبين تباينين مستديرين تشبه بعضهما بعضا اعني العلم على ان لا يكون الا بالانواع وعلى تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الخاصة  
 تباينان من جهتين تشبه بعضهما بعضا اعني العلم على ان لا يكون الا بالانواع وعلى تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الخاصة  
 فانه انما قال الشايع في الحاشية من غاية سور الفهم والعلية ومنها انه تقليد قول  
 المراسم بلا فهم ووجه في ليس من زمره حصول اشياء علم ان المشهور ان حصول في الذين  
 عبارة عن التباين بين العلم بالشيء وبين العلم بالاشياء فاعمل الاشكال على التباين بالصوره ايضا انتهت انت تعلم ان كل ما ذكره في الحاشية في غاية الوبس والسخافة اما اولها فلا  
 فالعلم بالاشياء لا يكون فاعمل الاشكال على التباين بالصوره ايضا انتهت انت تعلم ان كل ما ذكره في الحاشية في غاية الوبس والسخافة اما اولها فلا

اذ يلزم كون الذهن حاراً وبارداً عند حصول الحرارة والبرودة فيه اذ لا معنى للبارد اذ  
 الا حصل فيه الحرارة والبرودة واجاب عنه السيد المحقق في حاشيته القبرية بان لا يتصل  
 في الذهن هيئة الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة والبرودة  
 موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظلي وباجابة فالصور الذهنية  
 متواجدة في الاوزم المستندة الى خصوصية الوجودين وان كانت مشتركة في لوازم  
 الهيئة موصوفاً بهي وذاكر من استثنائه هو الحكم الخارجي لان فستائه الوجود الخارجي  
 فيهي الحرارة والبرودة ينتج حصولها في الذهن والذهني ليس لك واور عليه السلام  
 انه ذهني بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى بعضهم ان صف الذهن بالصفات المتوفرة  
 في الخارج كالحركة والبرودة واما الوجود لا يتلخ مادة استثنائية اذ ليس بهي وذاكر من  
 كماله وانه في صفاته المتعددة ان كان لا يتلخ واما في صفاته المتعددة في الذهن في  
 ان يكون الذهن زوياً وفرداً اذ لا يمتنع لزوجه في الذهن بل في الصفات المتعددة في الذهن  
 اذ لا يمتنع الا حصل فيه المستلزم لم يكن التقصى عنه بهذا الجواب اذ لا يتصور ان يقال  
 كون محل الزوجة والفردية موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني في ذلك  
 تضاداً للزوجية والفردية انما هو في الوجود العيني دون الذهني الظلي اذ لا وجود في  
 العين لا مثاله من لوازم الهيئة كذا الكلام في الاقتران واما في ان يقال  
 كون محل الاقتران موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود  
 عيني ثم قال واجوب انها اسم لما في الصفات المتعددة في الذهن من الصفات المتعددة في  
 في المكان لا يوجب الصفات المتعددة في الذهن من الصفات المتعددة في الذهن من الصفات  
 او يوجب الصفات المتعددة في الذهن من الصفات المتعددة في الذهن من الصفات المتعددة في  
 البرودة والزوجة والفردية واما في الاقتران واما في الصفات المتعددة في الذهن من الصفات  
 الصفات المتعددة في الذهن من الصفات المتعددة في الذهن من الصفات المتعددة في الذهن من الصفات  
 وليس لك واور عليه عيني المقتضين بان حصول الشيء في الذهن عند نفس حصول

شيء وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم يستدلوا على بساطة النفس  
ببساطه الحاصل في اجزاء النفس فتقللها بحيطه التي لا يبرر لها وجودها في النفس فثبت  
ان لا يكون شيء من اجزاء النفس من انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان حصول في الزمان  
من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان لم يتم هذا الاستدلال وهذا هو ما قاله الا ترى  
آوه وفيه ان العلم المتوحي في ذاته على هذا الاستدلال بان الوجود والعدم في النفس  
انقسام العنصر في الذات وفيها ما يبرهن من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فيها  
في اذكريس محسوسه على العلم من الشيء في نفس القول بان التقاطع بالذات في شيء حاصل في شيء  
في الوجود من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم يستدلون  
ان حصول في الوجود في ذاته في شيء وفيه يظهر ان ما قاله الشارح في بعض رسائره  
ان انهم كمن يثبت ان حصول في الوجود في شيء في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
النفس ببساطه ما هو حاصل فيها في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
ساقطه من قبيل العلم في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
ان يكون للشيء حصول في الزمن على جهة حصول في الزمان والمكان بل الوجود في الوجود  
في الزمن لا معنى له سوى قيامه في حصوله في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
اذا لم يكن قائما به يكون قائما بنفسه اذ لا يكون في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
كونه قائما بذاته في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
حكم الشيء في قيامه في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
لا تفسد به والوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
العلم في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
آه اني ان المراد بان حصول العلم في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود

التي تترتب على ذي الصور تلك الآثار لا تترتب على الصورة الحاصلة في الذهن أصلاً فلو  
ان تصور في الذهن الحاصلة في الذهن لا تترتب عليه لاحراق مثلاً وان اريد بالآثار مطلق الآثار  
فالموجود مطلقاً مسبب الآثار فلا يصح لشي تترتب الآثار عن الموجود وأظن ان يقال الصورة القائمة  
بالذهن المكتسبة بالعوارض الذهنية تترتب عليها الآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه اريد بانها  
من الآثار الخارجية التي لا تترتب على الصور من حيث هي هي الالوهة موقوفة على كون الصورة  
الحاصلة في الذهن علماً ومبدأً للانكشاف كما لا يخفى وادعى ان الحاصل في الذهن صورة واحدة  
وشي واحد والشي الواحد يستحيل ان يوجد وجودين أصليين وتعارض الاعتبارات بعد تحقق المصادق  
لا يجد شي شياً وما قال بعض اشرار الحق ان الوجود الذهني ليس هو الطبيعة من حيث هي هي فم  
استندوا على زيادة الوجود مطلقاً على المهيئة من حيث هي بل الوجود الذهني لا يختلف فيه جهة القياس  
بالذهن ويعتبر الوجود من قطع النظر عن تلك الجهة فهي الصادرة مسامحة بان يراد بمرتبة الحصول في  
الذهن مرتبة الشيء من حيث هو فانها اقرب اليها بالنظر الى قيامه بالذهن ففيه انه وان امكن ان يراد  
بالوجود الذهني المهيئة الملحوظة من حيث هي هي في هذا الحاظ ليس شخصاً لكن لا يتناسب ذلك  
قوله ويعتبر معه الوجود اذا المهيئة من حيث هي هي لا يمكن ان يعتبر معها الوجود كما لا يخفى على المتأمل فاعلم  
انه قال بعض المدققين ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو وهو الثاني اعتبار  
من حيث انه مقترن بالحوادث الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية  
فالشي من حيث هو معلوم باذات العلم الحصول على حصول صورته ووجوده في الخارج والذهن متعلق  
لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بعينه والشي من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية مهيئة معلوم  
بالعرض لتحقيق العلم عند انتفاء وجوده في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية عليه وكون الذهنية  
والشي المقترن بالعوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلم حصولي لكونه  
هذا العلم ومعلوم بالعلم الحضور لكونه حقيقة قائمة بالنفس وعليها بناءاتها وحققها علم حصولي كما  
بين في موصفه وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه والصفات الذهنية التي هي انصافاً لغيرها  
والانصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشية في الخارج وانه الكلام منطوقه لاننا لا نعلم ان  
الانضمام الانضمامي مطلقاً يستدعي وجود الحاشية في الخارج بل الانضمام الانضمامي

مطلقاً يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الانضمام لهما يستدعي وجود  
 الحاشيتين في ظرف الانضمام نعم الانضمام الانضمامي الخارج يستدعي وجود الحاشيتين في  
 الخارج ولا نسلم ان الانضمام بالصورة انضمام انضمامي خارجي واجيب بان الصورة موجودة  
 في النفس وهي موجودة في الخارج فيلزم وجودها في الخارج ونزاعنا على توهم كون ظرف الخارج  
 من الفلزات المكانية مع ان الخارج يستدعي الوجود الازلي والذين بمعنى الوجود الذاتي فيجوز ان يكون  
 الشيء الموجود في شيء موجود بوجوده على موجوده بالوجود والحق ان الصورة ذهنية انضمامية للنفس  
 وهي لا يستلزم كونها موجودة في الخارج اذ الانضمام الانضمامي يتصور بان يكون الموصوف هو  
 الالهي والصفة هي الصورة الموجودة فيه لوجوده ومعارض لوجوده لكنه يستلزم كون الصورة  
 من حيث هي هي الاله قائمة بالذات وصفة له ضرورة ان حلول الفردية يلزم حلول الطبيعة من  
 حيث هي هي فيلزم كونها معلوم العلم الموصولي اليها صفة للنفس وموجودة في الخارج اللهم الا ان  
 يقال ان حلول الفرد وان استلزم حلول الطبيعة لكنه لا يستلزم كون الانضمام بالذات بالذات  
 خارجاً اذ ليس هذا المحلول صدقاً للقيمة الخارجية اصلها بل الانضمام بالعلم بالذات بالذات  
 بالذات يكون معداً للحكم وهو جاكيل الوجود والذات من حيثياتها وقوامها العلم بالذات بالذات  
 فهو لا يتحمل ان يكون آديني اناسه انما هو حصول في الذات عن القيام به لان الشيء في  
 العلم تعليمية وفي العلم تعليمية فالشيء انما يكون معلوماً لانه حاضر في الذات فهو لانه قائم  
 في الالهي وقد ذكره الشيخ في الالهي الشفا واجاب عنه حيث قال واما العلم ففهي شبيهة فذلك لان  
 القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات البرزخية عن سواها وهو موجود  
 واعراض فان كانت صور الاعراض اعرافاً لصور الجوهر كفي تناقض اعرافاً بانها غير لانه جوهر  
 ففهي لا تكون في موضوع البنية وبنية منوراة سوا البنية الى اركان العقل بها انضمامها الى الوجود  
 الخارج فيقتول ان جمعية الجوهر بجمعية انها الوجود وفي الاعيان بالذات والذات بالذات موجودة  
 لمهية الجواهر المعقولة فانها مهيبة ثمانية ان تكون موجودة في الالهي والذات بالذات بالذات  
 المهيبة هي معقولة عن امره ووقا الاعيان ان يكون في موضوعه واما وجوده في العقل بالذات  
 الصفة فليس ذلك في حد ذاته حيث هو غير ان ليس هذا هو البرهان في الذات بالذات بالذات

انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعميان ليس في موضوع فان قيل فالعقل ليس  
 من الاعميان قيل يراى بالعين التي اذ جعل فيها جوهر صدرت عنه افعاله واحكامه واكثر من ذلك  
 هيتهما انها كمال بالقوة ليست في العقل بحركة هذا الصانع في العقل كمال بالقوة من جهة كذا حتى يصير هيتهما بحركة العقل لان  
 كون هيتهما على هذه الصورة هو انما هيتهما كذا في الاعميان كمال بالقوة واذا عقلت لان هذه الهيته تكون هيتهما بحركة العقل فانها في العقل  
 تكون في الاعميان كمال بالقوة فليس يختلف كونها في الاعميان كونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه سنة كليهما  
 هيتهما في الاعميان كمالا لما بالقوة فلو قلنا فلما كانت هيتهما تكون كمالا لما بالقوة في الاعميان شلا  
 لكل شيء يوجب وجوده في النفس لا كذلك كانت الحقيقة في العقل وذا يقول القائل ان محضر  
 الاعميان ليس هيتهما انه محضر وجوده في الاعميان مستقار بالجمعية كنه الاعميان ولم يوجب وجوده في الاعميان  
 الجمعية صدر في وجوده فليس يجب ان يقال انه مختلف بما حقيقة في الاعميان وفي الاعميان بل هو في كل منهما  
 واحدة وهو ان محضر الاعميان وجوده في الاعميان كمالا لما بالقوة في الاعميان كمالا لما بالقوة وذا  
 كان عند المحمد بن ابي كان بذلك الصفة فكل حال هيتهما الاشياء في العقل والحركة في العقل  
 الاعميان هذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فكل حال ان يكون في العقل ليست هيتهما  
 ما في الاعميان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر هو هيتهما لا تكون في موضوع اصله فقد  
 هيتهما هيتهما في موضوع فقلنا انه لا يكون في موضوع في الاعميان اصله فان  
 قيل قد جعلتم هيتهما الجوهر انها مادة تكون في وجودها واما ان تكون في وجودها فقلنا انما هيتهما  
 ان يكون هيتهما شيء يوجب في الاعميان مادة في وجودها واما ان يكون في الاعميان في موضوع  
 ما فيها لا يحتاج الى موضوع بقية ولم نضع ان يكون مقول كمالا لما بالقوة هيتهما هيتهما هيتهما  
 في النفس لا كجزء الكلام وادري انما بان الصورة انما هيتهما في الاعميان من الجوهر جوهر الاعميان  
 والجوهر انما هو ان يكون المحل متعلقا به ولا ريب ان النفس هيتهما هيتهما هيتهما بالصوره  
 فيها وادري بان ذلك انما هو في المحل في الاعميان وذا انما هو في الاعميان فكلما قلنا في ان تكون  
 النفس موضوعا لمادة متعلقة بان المحل انما يكون بالافتقار الذاتي ولا ريب ان الجوهر لا يكون  
 متعلقا الى المحل فلا يمكن ان يكون له حصول في الذاتين وبالجملة كل هيتهما لا بد وان تكون نفسها احواله  
 في المحل واستغنية عنه كما هو حاله في اثبات الاعميان في جميع الاجسام بعد اثنائها في الاجسام

والعرضية فلا ينافي مع الوجود واجب في الشرح انما هو صاحب القسائم باري احده في المقولات  
الشرح انما هو العرض الذي يكون عرضا بحسب الطبيعة لا العرض الذي يكون عرضا بحسب الشخصية كما هو  
العرضية والوجودية وحاصله ان يكون الصورة العقلية عرضا بحسب الطبيعة والاعتراض يكونا عرضا بحسب الشخصية  
وقال الشارح في بعض رسائله ما يقتضيه اي اهل الحق في كون الصورة العقلية للشيء هو القائمة بالعرض  
ليس من عرضا بطبيعية فاعنيته فان العرض هو الذي يحسب بالشيء الطبيعية المستقلة بحسبها فاعنيته وان كان  
في موضوعه والوجود الذي هو مقسما له هو الذي يحسب له وحيثما هي في موضوعها فاعنيته ووجد  
كان لا في موضوعه فالقيام بالمحل بحسب الشخصية دون الطبيعة المستقلة لا في الموضوعية ولا في الشخصية  
فلا يصدق العرض على تلك الصورة فلا يطل المحصر في كلامه في هذا الكلام انما يكون الصورة العقلية  
القائمة بالعرض عرضا انما تعلم ان كلامه مع كونها متناقصين منها فحينئذ كان في نهاية السلف في سقوط  
الاول فلا يتم حد العرض بان موجود في شيء لا يجوز منه الا وجودا هو فيه وادوا بالشيء في قولهم  
موجود في شيء شيئا متناقصا انما قد نمت شيئا قبل ان يوجد فيه ذلك الوجود وانما هو في الصورة  
الوجود في المادة او المادة لا تحصل شيئا بالفضل دون الصورة فالوضع هو الذي اذا قيس الى كل  
فيه لا يكون متناقصا من حيث هيته بل يكون متفضل الذي انما قبل به في ذلك الشيء فيه فالقياس الى  
الصورة الحسية والوجودية ليس في موضوعها فانها ليست متفصلا الذات قبل وجود الصورة فيها قال الشارح  
في قاطبة نورياس الشارح انما لا يكون الموجود في شيء اي شيء متفضل القوم نفسه قد نمت شيئا دون  
ما هو فيه او يتم دونها كان فحينئذ حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في المادة فان الصورة  
هي الامر الذي يجعله مادة بالفضل ولا يمكن شيئا بالفعل الا بالصورة والحاصل ان المحل ان كان  
موتا الى جهة احوال نفس وانما يسمى مادة وحالة وان لم يكن متناقصا الى جهة احوال اصله بل هيته  
التي لا يخرج الى المحل المطلق وحيثما الى المحل المطلق في موضوعها وحالة عرضا وبالحالة الفرق  
بين العرض والصورة ان العرض نفس بطبيعية مستقلة الى المحل والصورة بطبيعتها غير مستقلة اليه انما تستمر  
اليه بحسب الشخصية فحينئذ فان الطبيعة العرضية الملائمة تحتاج الى المحل المطلق وانما هيته  
الخاصة بخلاف الصورة فانها بطبيعتها لا تحتاج الى المحل الملائم وحيثما في كبرهم مستطوعا على استنباط  
مذكور مع شذويع ذلك كيف توهم الشارح ان الصورة العقلية هي التي بحسب الطبيعة وجودها بطبيعتها

الرسالة فانها كما انها محتاجة الى المحل بحسب الهوية الشخصية لك هي محتاجة اليه بحسب طبيعتها المرسلية اليه  
 واما الصورة الجبرية والنوعية فانها احتياجا الى المحل في عوارضها الشخصية وبها مستغنيان عنه بحسب  
 طبيعتها المرسلية فلا معنى لكونها عرضيين بحسب هويتها الشخصية على انها حالتان في المحل المحتاج اليهما بخلاف  
 الصورة العلمية فانها حاله في محل استغنى عنها القياس لا سيما على الاخر والآخر الثاني في مخالفة ظاهر على من ادعى مسكته لان الصورة العلمية الذاتية بالذات  
 لو لم تكن في المكان جوهرا فيلزم كون الصورة العلمية العرضية القائمة بالذات جوهرا فيلزم كون المحل في محل استغنى عنه جوهرا فيلزم كون العرض  
 قائما بذاته نفسيا جوهرا في الازمان ومن احاطت به اقال قيل هذا وفي تلك الرسالة التي نقلنا عنها كلاما في البطلان فرب  
 العلامة القدسي ان يحصل في الذهن نفس القيام به وليس من ضرورة حصول الشيء في الزمان المكان  
 لكن الشيعيون ويؤكد كل فاعلم ان الشرح كيف يتخط في اقله ولا يبالى بها فت مقاله وما ينبغي ان يعلم ان  
 حصر الاعراض في المقولات التسع كما هو المشهور ليس بصحيح لان الوجود وغيره من الامور العامة اعراض  
 كما نفس عليه الشيخ في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لها سوى العرض  
 الذي هو الوجود فالوجود مع كونه عرضا عند جميع ليس بمندرج تحت مقولة وكذلك المكان والشيء وغيرهما من الامور  
 العامة اعراض مع عدم اندراجها تحت مقولة وتاويل كلام الشيخ بان مراده بالعرض هو العرض مطلقا لا المعنى  
 المشهور المقابل للجوهر كما هو من بعض المدققين بعيد جدا لان الاستثناء على ان لا يعبر عن قطعها ويا باء سابقه  
 السليمة كل الآبار على انه لا ريب في قيام الامور العامة بموضوعاتها قايما انتزاعيا فلو كان اعراضا مع عدم  
 اندراجها تحت مقولة من المقولات لكونها لبا على حقيقة القول بان القيام المأخوذ في تعريف العرض  
 هو القيام الانضمامي في غاية السقوط اذ يلزم من خروج مقولة المضاف وسائر المقولات النسبية والكيفية  
 الانتزاعية وانهم منفصل من الاعراض كما لا يخفى قوله واما قيل آه قال في الحاشية حاصلة ان العلم هو  
 مجموع العارض والمعرض والمعلوم هو المعرض فقط وذلك لمجموع امر اعتباري ليس بوجوده في نفس  
 الامر ويريد عليه ان العلم حقيقة حقيقية لا اعتبارية لانها تترتب عليها الآثار فهو موجودا في نفسه في الذهن  
 انضماميا انضماميا فالصورة العلمية هي المكتشفة بالعارض الذمينة وهي شخصي في وجوده في نفس الامر  
 من مقولة الكيفية حقيقة عند الفاعلين يحصل الشرح والمثال وسامحة عند الفاعلين يحصل الاشياء  
 بانفسها في الذهن تابعة للمعلوم في الهيئة ان كان جوهرا جوهرا وان كان عرضا فعرض وكذا انتهت  
 العلم ان اقال في الحاشية من قوله حاصلة الجواب بل حاصل الجواب ان الصورة

الحاصلة في الذهن من أنها كمتحدة بالعوارض الذنبية وإمكان تلك الكيفية داخلية فيها وأما  
 عنها من الاعتبارات الذنبية كما قد مر فلهذا من كلام بعض المتقدمين روح برهانية قال أشرح  
 في الشرح بقوله فان حيثية الاكتناف آه لو كان حاصل السؤال ما عجمه الشارح في الكافية  
 لا يكون الجواب قطعا على السؤال اذ حاصل السؤال ان الصورة او الصلة من الجوهري الذي  
 ليست به رتبة تحت مقولة من المقولات واسئل الجواب ان العلم مركب عن العارض و  
 المعروض فهو ليس بموجود في افضل الامر والمنهج تحت المقولات انما هو الموجود في نفس الامر  
 وظاهر ان كلام المورد ليس في العلم بل في الصورة او الجوهرية الموجودة في الذهن وقال  
 في شمس ذي جوهري في نفس الامر فقد عرفت سخافة ما سئلت فان القائلين بمشاكل الثانية  
 بانفسها في الذهن ايضا فاكون بان العلم من مقولة الكيفية حقيقة الا ترى ان اشرح في القول  
 بانحفاظ الهيئات وبنها وخرافة العلم من الكيفيات الذاتية كما سرح به في الشارح وقال السيد  
 المحقق في حاشي شرح المطالع كون العلم من مقولة الكيفية هو المذهب المنصور فيه واما كون العلم  
 كل مقولة من تلك المقولات فلم يذهب اليه اشرح حكمة العين كما قد مر نعم يلزم عليهم ان لا يكون  
 العلم مطلقا من مقولة الكيفية لكنه ليس به بهم كما هو مفهوم الشارح وقد مر سابقا المعنى مطلقا قد مر  
 واما كون العلم من مقولة الكيفية حقيقة عند القائلين بالشرح والمثال كما هو المشهور فبذلك كلام  
 لانا قد بينا فيما سبق انهم عرفوا الكيفية بانها لا يتوقف على مقولة ولا على مقولة ولا على مقولة  
 اقضانا اولها وكون اشرح احوال من القول استنبطه كيف يتوقف على ان لا يتوقف الصورة على  
 نفسه غيره وهو مذهب باطل لان الظاهر ان اشرح متعلق على ذي اشرح وان كان متعلقا بالمهنية  
 والحيثية لكان المحال فاما ان تصور الثاني موقوف على تصور الغير فالظاهر ان الاول المقرك  
 وهذا يظهر له لا يصح كون العلم كيفيا مطلقا على تقدير كون العلم عبا عن الصورة او الصلة  
 في الذهن هو اقل يحصل الاستدلال بانفس في الذهن او يحصل الاستدلال بانفسها  
 فيه قتال ولا تزل قولهم من حيثية لا يرداه خلال في ما سئلت في الاشارة الى اشرح احوال

في الذهن اعتبارا من الاكتناف بالعوارض الذنبية وهو بهذا الاعتبار قائم بالامر او بانفس الجوهري في  
 هذا الاعتبار ونفسه ليس قائما بالذهن في هذا الاعتبار او المشهور به استدل العلم ان الجواب في اقتباس من المتقدمين

ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبار انها مقترنة بالعوارض الذهنية واعتبار نفسها مع قطع النظر  
 عن الاقتران بالمعارض الذهنية فالصورة بالاعتبار الاول لها وجود بطبيعتها لا لتعارضها ووجودها بالاعتبار الثاني  
 وجود في نفسها ليس بشيء لا لتعارضها فهو من قبيل وجود الشيء لنفسه فطوره اذ احاطة في الذهن من حيث قيامها به  
 واذا انحصارها بالعوارض الذهنية وان كان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره لكنه لا يوجب اعتبارها بالذهن بالحرف  
 لان مناط الاعتناء بالحركة وجودها من حيث هي على ان يكون لغيره وبالحركة مناط الاعتناء ان يكون الوصف  
 من غير ان يكون وجودها عن العوارض والاعتناء بوجودها لا يوجب وجودها في حواشيها شي شرح الموقف  
 وانما في ان ما في الحركات الخمسة من جهة من جهة من حيث اقترانها بالعوارض فالحركات كانت بنفس الحركات  
 وبذلك الاعتبار ليس بشيء لان اراد يكون مناط الاعتناء هو وجود الوصف من حيث هو لغيره ان يكون  
 الوصف من حيث هو هو وجوده من حيث هو فالتفكير بوجوده لغيره فلهذا انما لا معنى لوجود الهيئة المجردة ولو صح  
 ذلك لم يلزم من قيامه حركته في الثاني فليس الاعتناء به اذ ليس له وجود له مهيأ للحركة وان اراد به ان مناط  
 الاعتناء هو وجوده بالهيئة الزمنية لوجوده وفرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحركات من حيث الاعتناء بالعوارض  
 الزمنية للذهن ايضا فلا معنى لعدم الاعتناء وبالحركة اذا كانت الحركات من حيث الاعتناء فيها بالعوارض الذهنية  
 موجودة للذهن كانت الحركات من حيث هي ايضا موجودة فلهذا حلول الفسور يستلزم حلول الحقيقة بل الحقيقة  
 وحدها وهو حل الحقيقة في الزمان الذي هو لطبيعة الحركات في معنى ما قال بعض الاكابر ان  
 قيام شيء بشي يستلزم تحقق الذات في وجوده الثاني الناحية مستلزم لتحققه فان كان  
 بين الحركات والذهن تعلق ناحت لزمن كون الذهن حركا والا فلا قيام له لا وانما سبب من اصل الازمان والتعلق  
 الكلام ارجح من مقتضى متيقن الاولى ان مفهوم مشتق ما قام به سببه وليس معنى بالقيام الا انما قام  
 والاول حل المشتقات التي هي من انتماع بل المعنى اعم مما يشاهد والثانية ان ليس بمشقة بل معنى  
 كل من انتماع والاستدعاء بل كل مشتق نحتاج من الانتماع او الاستدعاء بل كل مشتق بل كل مشتق  
 انما هو فوق الاصل الاعلى انتماعه عن الفوقية على النحو المخصوص في قوله ولو فرض قيام مع الفوقية  
 بمرآة الارتفاع وان كان مستحيلا لا يصح حل الفوق عليه والسرفيه ان الفوقية من العوارض بغير سبب  
 لها بيات وانها لا تكون حركا بل هي لو قيس الى جهات اخرى يكون اقرب من انتماع  
 الاصل بالتمتع بالية فهي المعنى الا انتماع بل المعنى لا نسلم ان الفوق ما قام به الفوقية بل هو كان بل انتماع

على نحو فاعل وبالحكمة اخذ بعض الخصوصيات في بعض المشتقات وبعض الخصوصيات الآخر في البعض الآخر ليس  
بمنكر نعم او اقام معنى المبدئي فلا بد من حمل الاشتقاق في كنه لا يلزم حمل المشتق النحوي فاذن يختلف احكام  
العرضيات بتلك الاحتمالات فمن هناك يظهر انه لا بد في ان يكون لثنا والعرضيات باعتبار بعض الاحاد دون البعض فقول  
لانهم انه يلزم من قيام المبادئ كونه متممنا وغيره لان المتكلم لا يكون موصوفه الاشئ يصعب انتزاع مفهوم الانتماع  
وكيفية القيام وكذا الجار والمتمم اقام به الامتداد والحركة على نحو قيام الاوصاف العينية لا مطابق القيام فعل  
في هذا النحوي من القيام خصوصيته وفي ذلك نحو خصوصيته اخرى يمنع احكاما لكل دون الآخر ولا تنكر ان كلا النوعين  
يوجب بعض احكاما كل فانه يمكن ان يقال الذين ذواتهم هذه الامور وكله لا يجب ان يقال انه متممنا او  
متممنا ان اراد بها المعنى العرفي ولو اراد به معنى ليا وى المعنى المستفاد من قولنا هذا ذو جهة الاستدلال على الامتداد  
فسلم المصدق لكن لا يجب ان يصير المميز متممنا او متممنا في خارجا عن حيز الامكان او داخل في حيز الامكان  
لما قدم ان المتكلم الخارج عن حيز الامكان هو ما يصح انتزاع الانتماع منه وقيل عليه حال الحركة والامتداد  
وغيرها انتهى وهذا الكلام منظوفه لما افاد بعض اعلام ان حلول الحركة والانتماع ونحوها معلوم عند التماثل  
بالوجود الذي ينبغي ولا يفهم من الحلول الا التعلق بالذات وهذا يوجب حمل المشتق بالمعنى العرفي فان المعنى العرفي  
للمشتق ما يترتب عليه آثار مخصوصة بالمبدء والموجب كل هذا المفهوم انما هو قيام المبدء ولو انفسا احلول او  
الاختصاص بالذات عن سعة حمل المشتق في بعض النسخ الا ان عن الحكم بالمتنازع ما يوجب تشييل المحلول  
فانه لا يحكم بعدم حلولها الا لعدم صدق اشتقاقها كما لا يحكم بعدم حلول البياض في الاسود مادام اسود ولا تنافي  
كون الجسم ابيض حين هو اسود وعلى ما ذكره في بيان في الجسم الاسود بياض وتيقن به اختصاصا صانعا ولا يصح  
الحكم بالبيض مع ان التماسه يقول ان اقيام امور قديرة على المشتق فهذا القيام لم لا يوجب على من تنقذ الاخر واعلم انه قال ان  
المعاصر للخلق الاولاني لانهم ان الحار عاقل فيه الحركة ولا معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية  
الفردية اذ لم يلها كثرة ولا يخطر بالبال هذا التفصيل بل معناه ان احران بجمان بيمين بالانتماسية بجملة طاق  
وتفويض الكلام في هذا ان ساطع صدق المشتق على اشئ اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق كما كان  
والمتحرك فان ذلك غير لازم فان قام مبدء الاشتقاق به صحت فيه ان يقال مثالا الاسود ما حصل فيه السواد  
وان لم يتم به كما لوجود الواجب والمكن وذلك لرحا فان مبدء هذه المشتقات امور عقلية يترتبها العقل عنها  
بغيره من التحليل فلا يصح تفسير الزوج والفردية بما حصل فيه الزوجية والفردية ولا تفسير الجار بما حصل

فيه الحرارة واذا كان مناط صدق اشتق على شئ اتحادهما في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه ان  
 قام به الزوجية واورد عليه المحقق الدواني بان القيام اختصاص ناعت فكيف لا يلزم من قيامها به كونه  
 زوجا وفروا بل هذا لا يقال لا يلزم من قيام السواد والسبياض بالجسم كونه ابيض واسود واجاب  
 عنه معاصره بان لا نسلم ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة بتوسط الحركة قائمة بالجسم ليست  
 وصلها له وصفاته المصورة قائمة بالهيولى وليست نعتا لها بل هذا معنى المحلول عند بعضهم والجسم القائم به السواد  
 ليس نظيره ذلك وانما يكون نظيره لو لم يكن جسم متخا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد مع الذهن الزوج فيها  
 بل نظيره الجسم القائم به السرعة متخا مع الاسود في نفس الامر من البين انه لا يلزم من ذلك الصدق السريع  
 عليه زينة المحقق الدواني بان اندفاع المنع والسند ظاهر لان المراد من القيام هو القيام من غير واسطة  
 كما هو المتبادر وقيام السرعة بالجسم بالتوسط كما اعترف به فالمنع ومندفعان وقوله بل هذا معنى المحلول  
 عند بعضهم انما يتجه اذ جعل الاختصاص الناعت تفسير للقيام ولم يحجز التعريف بالاعم ولا يتوقف المفهوم على  
 كونه لتفسيره بل يكفي صدقه عليه كليا ولا يشك في صدقه عليها على القيام بلا واسطة وان التعريف بالاعم جائز  
 عند المحققين خصوصا التعريفات اللفظية كما يقال سعادته نبتة ونسيم قبيحة من العرب ثم قال بل صدق  
 اشتق على شئ واتحادها واحد بل لا معنى للصدق عليه الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق غير متقوم على انه  
 يشترط الكلام في مناط الاتحاد ولا بد في جسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد والزوجية بان  
 نبيتين ان الاول يستلزم الاتحاد دون الثاني واورد عليه معاصره بان قوله لا معنى للصدق عليه الاتحاد معه  
 غير مسلم لان الصدق هو حمل المقضي للتغاير في الذهن مع الاتحاد في نفس الامر فكيف لا يكون معناه الاتحاد  
 وكون الاتحاد مناطا للحمل اجلي من ان يخفى ومناط الاتحاد قد يكون ذات شئ من غير علة كما في قولك لا رتبة  
 اربعة او سبع علة كما في قولك الاربعة زوج وقد يكون امرا آخر كما في قولك المارة فان اتحاد المارة مع احكامها  
 مجاورة المارة لا يتم الفرق بين قيام السواد والجسم وبين قيام الزوجية بالنفس ان حاصل من الزوجية  
 في الذهن ليس بزوجية هناك بل هو هناك علم بها ولهذا لا يتصف الذهن بالزوجية ويتحقق بالحكم بها والجسم  
 القائم به السواد ليس نظيره ذلك وانما يكون نظيره ذلك لو لم يكن جسم متخا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتجه  
 ان من زوج الزوج فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحدة مع السريع في نفس الامر من البين لا يلزم  
 من ذلك صدق السريع عليه وقد حكاه الاستاذ العلامة ابني في بين الخبرين وقال الانصاف على نوعين

الاول الاتصاف الانضمامي والثاني الاتصاف الاستراحي والاوصاف في النوع الاول موجودة بوجه مشترك  
 لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف في النوع الثاني بل ليس الوجود في النوع الثاني الا الموصوفات  
 بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فهناك وجود واحد هو وجود الموصوفات الا ان هذا الوجود ليس بالوجود  
 الى الاوصاف فيقال ان الانتزاعات موجودة بوجودها مستثبها وليس منعا ان الانتزاعات موجودة  
 حقيقة وبالذات بوجودها مستثبها فان هذا الوجود اما واحد مستثب ان يوجد به بدون بالذات وان الوجود  
 يختلف ويتعدد باختلاف المصنفات اليه وتعدد او متحد فلا يكون الانتزاعات موجودة بوجودها مستثبها  
 بل بوجودها مستثبها فلا يكون الانتزاعات في معنى قيام الاوصاف الانضمامية بموصوفاتها انما هي  
 في موصوفاتها بل بوجودها مستثبها لوجود الموصوفات ومعنى قيام الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها ليس ذلك بل ان  
 عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها فليس لها بالحقبة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هنا كما يجوز ان  
 القيام عبارة عن خواص الوجود والوجود حقيقة في الوجودات الانتزاعية اما الموصوفات لا الاوصاف اذ اختلفت  
 في العلم ان المشتقات الاربعة على ترتيبها الاول المشتق الذي مبدئه وصف الانضمامي كالاسود والثاني المشتق  
 الذي مبدئه وصف انتزاعي والثالث المشتق الذي مبدئه وصف انتزاعي من غير اشتقاق من غير اشتقاق  
 قيامه بمرئيه موصوفة حقيقة واتساق النوازل مع على شيء فانه منوط بقيام مبدئ الاشتقاق به فصدق  
 اشتقاق على شيء غير متلزم بقيام مبدئ الاشتقاق به بل انما ذلك في صفة النوازل فالزوج ليس  
 حاصل فيه الزوجية او ما قامته الزوجية بل هو ما يعبر عنه بحسب فلا يلزم من قيام الزوجية بالاشياء حصولها  
 فيه صدق الزوج على الذين وكون القيام عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق  
 اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية انما مناط صدقه كون وجوده بمرئيه يصح ان ينتزع عنه  
 تلك المبادي نعم مبدق على الذين حصول الزوجية فيه اذ الزوجية بحسبها لا بمعنى انه زوج منقسمين بل  
 لانه ليس صحيحا لانتزاع الزوجية منه فليس عدم لزوم صدق الزوج على الذين من حصول الزوجية  
 فيه وقيل محطه على عدم لزوم صدق الابيض والاسود على كونه من قيام المبادي والاسود به قياس مع ان  
 لان الابيض والاسود مشتقان من مبدئين التماسيين فاما عند قيام على الشيء قياما في ذات المبدئين به  
 بخلاف الزوجين بالجملة اشتقاق مفاهيم انتزاعية ومشتق انتزاعيا اذ اوصافها من حيث انها  
 بحيث يصح انتزاع مبادي الاشتقاق عنها او هي من حيث انضمام مبادي الاشتقاق اليها فصداق

المشتقات مطلقا هو الصحيح انشراح المنهيات المشتقة عنه سواء كان صحتها انشراح تلك المفاهيمات بانضمام شئ  
 اول افراد المصدر بالاتحاد الذي جعله متافا لصدق المشتق ليس ما يساوق الصدق بل هو الامر الصحيح لان شراح  
 المشتق هو المشتق في ذلك الكلام الشرعي ولا يخفى على المنصف وقته ومثاله قال ثم ليس بعد التفتيش آه قال بعض  
 الشراح اراد بان الخط الرابطي للاتحاد في العرضيات على المعروضات وليس الاتحاد ههنا في الوجود كما نعلم  
 بل الاتحاد انما هو في كفا في العرضية بالنسبة الى المعروض لابل كفا في عرضين قائمين بمعرض واحد كالضمان  
 والمعتجب حاصل الكلام ان من الواجبات ان بعد حصول الصورة في الذين يحصل لنا حالة في الذين  
 عتبا بالخاصية بدائش وفي الحسنة بجهة بحالة الشعور والفهم وكذا في كل لغة اسم يخبر بها كما ان السراج اذا وثلث  
 في دور مظلم ينفذ ربه الدور فاسراج كصورة والصيا القائم بتلك الدور بمثابة الحالة الادراكية والضيق  
 بين الصورتين ان الصيا قائم بالسراج والدور كليهما والناظر انما قام بهما بالذين فقط والصورة واسمائه في  
 الثبوت لها على نحو ما يكون ان اللفظ يذكي الواسطة فقط وقد حقت في مقامه ان مناط الحمل مطلقا سيما في  
 العرضيات على المحمول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض المعروض  
 هو هو والعارض كيف فكيف الاتحاد نعم يتصور المحمول بينهما هو الذي عمده بالاتحاد على الحقيقي وان كان ظاهرا  
 متباينهم مشعرا بالاتحاد والوجود فاذا وجد علم انه المحمول بين اثنين بان يكون احدهما حال في الآخر ويكون كلاهما  
 حاليين في امر ثالث تحقق الحمل والموجود بينهما هو الشق الاخير فان الصورة والحالة كلاهما قائمان بالذين  
 لا بد وعليه ما ير على بطلانها بان تلك الحالة ان كانت منصفة فاما ان تقوم بالصورة فلكون عالمة حقيقة لان  
 مناط حمل المشتق قيام المبدأ واما ان تكون قائمة بالذين فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون موضعا لها  
 فاننا نختار الشق الثاني ونقول بها على الصورة كحل الصيا على المتعجب في الكلام وفي هذا الكلام احتمال  
 من وجه الاول ان كون مناط الحمل هو المحمول باطل قطعا لانهم قد قصدوا على ان يصح الحمل ومعياره اتحاد  
 الموضوع والمحمل هو وجود في حاق الواقع مع قطع النظر عن الملاحظة العقل واعتباره وتفسيرها بحسب  
 لولا حقلها العقل ميز بينهما وقضى بان هذا غير ذاك فلا بد في الحمل من اتحاد الموضوع والمحمل مع قطع النظر عن  
 الذين واعتباره وظاهر ان المحمول الموالاتي لا يعمل في موضوعه والاصح ان يعمل عليه بواسطة في قيامهم  
 من ان مناط الحمل هو المحمول باطل قطعا ومن هذا لا يصح ما قال لزمها الكلام ليس لانه يصح انما سيما في  
 بان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود الثاني ان ما قال فان المعروض قد يوجد ولا يوجد على ما هو

اما اولاً فلان العارض اذا لم يكن موجوداً فكيف لا يكون متخاضاً بالمعروض لعدم وجوده كذا لا يكون حالاً ايضاً اذ  
 الاحوال والعارض لا بد وان يكون قائماً بالمعروض والحل فلا بد من وجوده وانما ثانياً فلان المحمول لا يلزم ان  
 يكون له وجود بل يعني فيه صحة انتزاعه عن الموضوع كيف ولزوم ثبوت المحمول امان ان يكون في طرف الاتصاف  
 او في طرف ما والاو لا يلزم في الاتصافات المتخاضة مثل الاتصافات ونحوها ثبوت المحمول في استخراج  
 والثاني ايضاً لانه اذا وجود المحمول في طرف آخر لغو في الاتصاف ضرورة ان الاتصاف زائد بالشيء في الخارج لا يخل  
 فيه وجود الشيء في ذهن غيره والثالث ان قوله والمعروض في آية في غاية السخافة اذ الاتصاف بينهما بالعرض يعني ان  
 الموجود امر واحد وليسبب اليه امر آخر باعتبار علاقة ما معه كما تقر في محله الرابع ان ما توهم ان الصورة واحدة  
 كلتا جهات الحالتان في النفس وحول شيعيين في ثالث يستلزم الحمل بينهما في نهاية السخافة اذ يلزم على هذا ان  
 يصح حل الحالة على سائر صفات النفس الخامس ان قوله حمل المتعبد على الصالحات كحلولها في ثالث باطل  
 اذ التعبد با غير محمول على مفهوم الصالحات بل على افرادها والحال مع التعبد في ثالث اتصافه بمفهوم الصالحات  
 كما لا ينبغي الساس ان سبب كانت انشاء الله تعالى ان حلول الصورة والحالة في محل واحد ليس كلياً فلما حال  
 لان حمل حلولها في ثالث مناط الحمل وبهذا استبان ان الاشكال القائل بان الحالة محمولة على الصورة عن  
 المبدء كما يدل على انه خلافها بطريقاً وبهذا لا يخفى ان تكون محمولة عليها اذ اطاعة فليزوم حمل المبادئ على ما هو  
 ليس بآتي لها ولا هو من افرادها اذ الصورة ليست بفرد للحالة ولا ذاتية لها او تكون محمولة عليها بالاشتقاق  
 فليزوم كون الصورة عالمة ايندفع بما ذكره في الشرح السلام وان العلم ان حمل كلام المص على ان الحالة صفة  
 الاتصاف مع الى النفس يعني غاية المبدء ومع ذلك يجوز حمل بين الحالة والصورة من جهة صفة الاتصاف ان  
 يتصل بها وقال بعض الاعلام قد انحلت الادراكية قد خالطت بوجوبها الا ان بعض ما هو صورة حالها را بطريقاً  
 كقول الكاتب بالانسان وذلك من جهة عن الصورة من جهة معاني الموجودات بالذهن فان احد المتصورين  
 اذا قام بالذهن وحسب قيام انتهى الآخر بالضرورة فان قلت كيف يكون العلم كيفاً قلنا كونهما انتزاعية لا يتناهي  
 الكيفية كما كليات التي في الكليات وهذا الكلام مما لا يخفى به العبد فانه بعد تشابه كون انبثاق صفة عن الصورة  
 لا معنى كونهما ذاتية بالذهن الا بالعرض فلما نخلص عن لزوم كون الصورة ذاتية اذ الاتصاف بين الحال والصورة  
 ليس اتصافاً بالذات بل اتصافاً بالعرض فلا يتصور ان يكون الاتصاف من الصورة فيكون قائماً بها قائماً انتزاعياً  
 فليزوم كون الصورة عالمة ثم ان كون العلم الذي هو انبثاق الصورة ذاتية اذ الاتصاف باطل اذ الانتزاع

لا يتحقق له الا بمقتضاه فلا يكون الامر الانتزاعي مبدء الانكشاف الا بمعنى ان انتشار انتزاعه انتشار للانكشاف فيكون انتشار  
 الانكشاف حقيقة انتشار انتزاعه فان كانت هي الصورة يلزم كون الصورة علما حقيقة وان كانت صفة اخرى يجري  
 الكلام فيها حتى ينتهي الى الامر الانتزاعي ويطني ان كلام المصنف متحول عما قال صاحب الافق المبين في بعض كتب  
 ان التصور والتفكير نوعان مختلفان من التمثيل الذهني وحالتان اذ كيتان للنفس الباقية ثباتان بالحقائق  
 النوعية والعلم الذي هو عين المعلوم بمعنى الصورة العلمية فان الصورة الحاصلة بالانطباع بما هي في جوهرية  
 هي المعلوم بالذات وبما هي منطوية في جوهر الحاصل العلم بمعنى الصورة العلمية وانما العلم الحق نفس وجوده الانكشاف  
 المتعلق بها ويجري عنه بالحالة الادراكية للنفس انتهى وعلى هذا يكون العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة المعبر  
 عنه بالحالة الادراكية وظاهر ان الوجود الانطباعي لها معنى انتزاعي وانما هو الانتزاعي لا سيما الوجود فيكون  
 مشتقة بالزوج كما تقدم فيلزم اتحاد التصور والتفكير نوعا كما لا يخفى والعلم ان شايخ الشيخ ابو هب الى ان  
 العلم حالة متعاقبة للصورة وسما كلفية نفسانية حيث قال بعد ما فرق بين الحصول في الذهن والقيام به  
 بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب التصادف، الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب التصادف كما  
 به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب التصادف الزمان بالحاصل فيه انما الموجب للتصادف شيء بشي هو قيامه  
 به لاحصائه فيه وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوي به وعلى القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشياءها  
 في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فاننا نعلم يقينا ان ههنا امرين احدهما موجود في الذهن  
 وهو معلوم كلي وهو برهاني مفهوم الحيوان اذ المراد بالوجودية اذ وجدت في الخارج كانت في موضوع وثانها  
 موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فملي طريقة القائلين بالشيخ والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان  
 الذي شجره قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شجره وبشأنه بالذهن وهو كلي و  
 هو معلوم والموجود في الخارج هو هذا الشجر القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفية  
 النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجوالاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في  
 الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية اذ ليس هناك على هذه الطريقة المفهوم الحيوان اذ  
 هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذ حصل في الذهن فمفهوم  
 بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي كونه قائما بنفس شخصية وتخصصا يتشبه به في ذاته  
 وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وهو معلوم



بالمهنية كان ذلك بعينه قولاً بالشيء والمثال فان حصول مهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه علم ما كان او يتغير  
 فيه الى مهية اخرى حتى كان شيء واحد بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن حصة مهية اخرى لتقدم  
 الموجود على المهية في نفس الامر بخلاف الشيء فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن  
 لم يكن عين الشيء ولو فرض وجود شيء في الخارج لم يكن بعينه فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن انما هو  
 للمعلوم بالمهية هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج مهية وفي الذهن مهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر  
 للمعلوم في الذهن وذلك لما عرفت فيما سبق ان انقلاب المهية غير معقول بل المعقول من الانقلابات ان يتغير  
 المادة من صورة الى اخرى او المصور من صفة الى صفة اخرى كما تحققت الدوائى في حواسه شبيهة بغيره  
 على شتى شتى التجريد بان شارب التجريد ليس قائماً بتبدل المهية باختلاف الوجود فلا يصح ما ذكره فوجبنا كماله بل لما فيه  
 ان هذا القائم مغاير للمعلوم بالمهية وليس شجاعاً فانه شيء الشيء هو انتقاله الحاكى اياه كالصور في المطبعة في المادة  
 بالقياس الى ذى الصورة وليست هذه الصفة لك بل هي صفة نفسانية كالشجاعة وغيرها الا انها ذاتها لتعلق  
 بالاعراض والقانون بالشيء والمثال ايضاً لا يلزم من ان يقولوا ان العلم بهي الحالة المغايرة للشيء بالاشياء  
 انما هي متعلقاتها وليس كل امر مغاير للمعلوم شجاعاً واسرفه انا قد علمناك فيما سبق ان القائلين بالشيء والمثال  
 صرحوا بان العلم من مقولة الكيفية وشيخ كل شيء لا يلزم ان يكون كيقا قد ذكرنا وعرضنا معاصراً لمحقق الدوائى  
 على شارب التجريد بان ما ذكره بالحقيقة جمع بين حصول المهية وشيخها معاني الذهن مع انه قال معترضاً على المحقق  
 الدوائى حيث عترضني على شارب التجريد بان هذا القائم بالذهن ان كان مغايراً للامر المعلوم بالمهية كما يدل عليه  
 نظائره كالمهية فهو بعينه القول بالشيء والمثال باننا لا نسلم ان القائم بالذهن ان كان مغايراً للامر المعلوم بالمهية كما  
 ذلك بعينه قولاً بالشيء والمثال لكن اشبهه بكل ويدم وقد سلم بعض الاعلام قد كونه جمعاً بين المذهبين وقال فيك  
 في كونه جمعاً بين المذهبين لكن لا قباحت فيه عند دلالة الدليل وفيه انه يبنى على زعمه ان المراد بالشيء الحالة الاولية  
 المغايرة للصورة وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ونقال بعض المتأخرين في حواشيه على شرح المواقف وبغيره  
 معترضاً على شارب التجريد ان الامر القائم بالذهن ان كان نفس المعلوم به والاشكال وان كان غير ويلزم  
 ان لا يكون اعلم مبدء الاكتشاف والشيء اذا حصل بنفسه اكتشف ولا حاجة الى ان يحصل بالقافية وقال الشارب  
 في توضيح هذا الايراد في حواشيه على شارب التجريد ان الصورة الجامعة من الشيء كما فيته لاكتشافه بان  
 يقوم به بالذهن بعد الاكتشاف بالحواس الذميمة بشهادات الحواس الصائبة كما هو عند الجمهور باختلاف

الحالة الادراكية كما هو عند المحشى فلا حاجة الى حدوث امر متاخر مباحث لها ذاتا ووجودا فيجب ان تكون تلك  
 الصورة علميا قائما بالذهن وعرضها لا نهاج يكون من صفات النفس فلو فرض حصول ذلك المبائن ايضا يوزم  
 حصول الشئ بشجر بعد حصول الشئ بنفسه على وجه يترتب عليه الاكتشاف واللام يكن تلك المبائن علميا فيلزم  
 اكتشافه بعلمين متقلبين ولا يبرو مثله على تحقيق المحشى كما يتوهم لان سبب الاكتشاف هي الصورة المخلوطة بالحالة  
 الادراكية التي هي علم حقيقة بخلاف قول المجيب القائل بقيام امر مبائن للصورة بالذهن بذلك كما لا يشك  
 على من له اذني مسكة ان هذا الكلام في غاية العوض والسفاهة اما اول فلان كون العلم عبارة عن الصورة هي  
 في الذهن غير مسلم عند العلامة القوشجي بل العلم عند كيفية متاخرة للصورة ولا معنى للايراد عليه بان الصورة  
 كافية في الاكتشاف فلا حاجة الى الامر المبائن ليا واما ثانيا فلان قوله او باختلاف الحالة الادراكية معها يصح في  
 ان نشاء الاكتشاف حقيقة عند بعض المدققين هي الصورة احصائية لكن بعد اختلافها بالحالة الادراكية وهذا  
 شاف لما صرح ذلك بعض في كتبه كحو الشئ الرسالة التطبيقية وغيره فانه قال في تلك الحواشي بعد ما قال ان  
 العلم عبارة عن الحالة الادراكية المحولة على الصورة محلا عرضيا فالعلم حقيقة هو غير احاصل في الذهن وبذلك  
 الامن مقوله الكيف لصدق زعم الكيف عليه واما وجد في الذهن عرض لا نه موجود في الذهن الذي هو الموضوع  
 وتابع للموجود الخارجي لانه يمتد مع في المهية النوعية فهو ان كان كيفا فذلك الكيف كيف وانما كان جوهرا فذلك  
 الكيف جوهري وكذا واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروف مثل اطلاق  
 العلم على الانسان فالعارض ليس الاعراض ومن مقوله الكيف والمعرض ليس الاعراض وتابعا للموضوع  
 الخايج انتهى وكذا اصرح في مواضع اخرى من كتبه ولا يخفى على من له اذني مسكة ان هذا الكلام نفس على ان العلم  
 حقيقة هي الحالة الادراكية المتأخرة للصورة غاية الامر انها عرضية للصورة وليست الصورة متاخرة للاكتشاف  
 عنده اصلا على ان الاشكال الذي قصد ان دفعه باختراع القول يكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية وهو  
 انما يلج شئ واحد مختلف متواترين بالذات لا يندفع على تقدير كونه الصورة احصائية في الذهن علميا ومتاخرة  
 للاكتشاف فما ذكره الشارح في تلك الحاشية توجيه للقول بما لا يرضى به قائله وهذا هو غاية الظهور ولكن من  
 لم يجعل الله له نورا فلما من نوروا تعلم ان بعض الاعلام ايضا قد ذهب الى كون العلم حالة متاخرة للصورة  
 وسماها حالة انجلامية وقال ما يقضى به النظر الفكري ان العلم صنف متاخرة للمعلوم قائم بالذهن قويا ما خارجيا  
 كما يفهم الشبان وغيره من الاوصاف البينية كما يقول اصحاب الشرح ونقل عن شيوخنا المتأخرين ان العلم



وان كانت متعاقبة متخلقة والمعلوم هي الصورة الحاصلة في الذهن لا الصورة الحاصلة في عينه اعتبارا  
حيث هي مع قطع النظر عن الاكتشاف بالحوادث الذاتية اذ لا وجود للصورة بهذا الاعتبار الا في لحاظ الذين  
ذكي لتغيير كون الصورة المأخوذة بهذا الاعتبار متعلق بالمعلوم انتم انتم العلم اذ لم تلاحظ الصورة بخصوس تلك  
الملاحظة وبلطانه لا يخفى على من له فهم سايهم وان افغى الى التقويل لكنه لا يخاف من الاضافة والتجصيل  
قوله تدرية قال في الحاشية اشار الى انه سابقا بادني تامل اذ لا خيال العقلي كلفي للجبب الموجه  
لكلامهم وان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قولهم ثم بعد تفطيش آه يعني انهم وان لم يصحوا القول  
بالحالة الادراكية العارضة للصورة العلمية لكن من تفطيش احكامهم يظهر من الطبيعة ذكية وقريبة لقائمة فاهم  
معترفون بان العلم حقيقة واحدة معلومة من مقولة الكيفية والصورة العلمية متعلق بقائمة متدرجة من الاحكام  
المتعلقة وايضا للعلم اوزم مختصة بشتى كذا بين جزئياته عنه هم كونه متشاكلات وكثافت وغيره من افتراض العلم فالأمر  
ان يكون ملازمها مشترك بين الصور العلمية الصورة كانت او تصد لقيمة وليس بهذا ذكرا في شدة كذا يتأهب  
انها لا يجرى عنى لها وهي الحالة الادراكية اذ لا تبنى بها الامور عينا للصورة متشابهة الاكتشافات وبأمانة  
الاحتقال كافتة للجبب الموجه لكلامهم وان لم يثبت بجزائريته وفيه نظر من وجه الاول انه لا يخفى على  
من له ادنى مسكة ان العلم لم يرد التفصيل من قبل سوا الاقليات يكون العلم عبارة عن الصورة المتخذة مع  
نوي الصورة مع القول بكون العلم كذا اذ لا يرد في كلامهم اثر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المتفردة  
للصورة بل مقصوده اتفاق الحق بغير تفصيل المأخوذة في هذا المقام فظهر ان التوجيه الشارح من ان  
ما قال الموجه لكلامهم ليس بشئ الثاني ان قوله كما يشعر اليه آه يخفف هذا الاولين معناه انه لا يرد من تفطيش  
كلامهم ان العلم حقيقة عبارة عن الحالة الادراكية كما توهمه الشارح بل معناه انه لا يرد بعد التفات من  
النفس وكذا ما قال شارح التبريد من كون العلم كذا في فائدة للصورة وعدم قيام الصورة بالذهن  
ليس لوجوب الكلام التوهم كما فهمه المحقق الثاني وانما من عليه بانهم قد مره ان قيام البوا الحاصلة في الذهن  
وهو يعرف فيتها ولذلك زادوا في تعريفه الجوهري فاهم اذ وجدتها وصحوا بانها لا منافاة بين كون الشيء  
جوهريا ورضا بانها على ان العرف هو الموجود في مودته لا ما يكون اذ وجد في الخارج كان كذا فمأذره  
لا يصح فيه كذا ان ما ذكره شارح التبريد ليس توجيهيا لكلامهم بل هو اتفاق الحق من عند نفسه كما هو الظاهر  
من مسجاتي كلامه لا يخفى ذلك على من المان شربت التبريد ما قال لبعض الاعلام في بعض هو اشتبه انه يظهر

من سبب كلام العلامة القوشجي انه يجب من قبلهم فتح انما يتم لو طهر بغير حرج او اشارت منهم ولعلهم في ذلك  
 فحسب جواب الثالث ان ما ذكره من كون العلم حقيقة واحدة محسوسة وكون الصور العلمية حقاً كونية مشتركة  
 في ذاتها لا يخالف في الحقيقة مسلم لكنه انما يدل على بطلان فهمهم كما عرفت فيما سبق لا على انهم بالصوره انما  
 المراد من الصوره الرابع ان ما قالوا في افاده انما يتم لو ثبت ان الصوره واحده لا يلزم قبلها كونها شيئاً مشتركاً في ذاتها  
 وما ثبت ان صورته واحده مشتركة عن نفس حقيقة بل بالزيادة عن غيرها لا يمكن ان يتفرع عنها من غير اشتراكها  
 في ذاتها فلا بد من اشتراكها في العلم كقول الاسر ستمائة في قوله لو استلزم اشتراك الصوره في العلم  
 بين العلم الواحد مشترك حقيقة واحدة بيننا لا يستلزم الاشتراك في العلم الواحد مشترك حقيقة واحدة  
 وبين العلم الواحد مشترك حقيقة واحدة بيننا لا يصح انما يلزم ان العلم ان كان مشتركاً في العلم الواحد مشترك حقيقة  
 المراد من بطلان في نفسه كما مر في البابا على عبارة العلم الواحد مشترك في العلم الواحد مشترك كما استدل به في بيان انما  
 ثواني السادس ان قوله بالجملة آه سحيق جداً في العلم بالصوره كون العلم عبارة عن العلم بالصوره والصوره  
 سبيل الاستدلال في انهم قد يردون ما هو الحق عند في هذا الباب وفتح على حقيقة كما يدل عليه قوله في ما ذكره  
 به وليس غرضه توحيد كل العلم بل هو الاستدلال في الشارح في صريح في بعض المحرشي الآتية بان العلم جميع  
 بين مذهبي المتكلمين والكل كما فكيف سألهم ان قال بالجملة الاستدلال آه وبطلان التباين فالظن في  
 الشارح كيف يتجلى في مقاله ولا يبالى اين يذهب وما قيل عند قوله في هذا المثال يحصل حقيقة فعند قوله واما ان  
 يحصل تلك الكيفية بعينها وان يحصل كيفية اخرى على الاول يلزم ان يكون العلم بعين العلم بعين العلم  
 وبالقول الثاني فالمنع من بيننا بالحقيقة والمهمة او حسب الهوية الشخصية مع اتحاد الحقيقة على الاول المراد من  
 المضمون لم تكن بينهما حقيقة مشتركة وعلى الثاني نقول تلك الكيفية عرض قائم بالذات والاعراض انما يشترط  
 في نفسه فيكون له بالمثل كما هو المشهور في العلم ان لا يتفاوت بسبب الهوية التي فيها فساد ظاهر على من اراد في  
 اسكاه لانك قد عرفت في اوائل الكتاب ان الصفة الذاتية بالنفس كلية سواء كانت بسيطة او مركبة وسواء كانت  
 تركيبية من اشياء تتجمع في الخارج في اكثر من شخص واحد ولا تتجمع الا في شخص واحد فهي غير ما ذهبنه في الشركة  
 لنفسها وان فرض منها عن الشركة فلما في آخرها بالجملة لا يكون التحقق في النفس جزئياً وان تخصص بالذات  
 في نفسه فان لا يمنع عن الاشتراك بين كثير من انما يجوز في ما هو حاصل في الحقيقة الاجتماعية قتال في ذلك  
 ويمكن الجواب من قبلهم آه هذا الجواب لا يصح من قبلهم اصلاً لانهم قد صرحوا بكون التمسك بقوله علماء ومتفقاً مع ما

والاعتراض غني على مستلزمهم ولا يوجب في نفسه كما عرفت فيما سبق مفصلاً في ذلك ولو سلم أنه قال في الحاشية  
 أي كون الاذعان والتصديق علما أي حكاية ترتب عليه الاكتشاف فالاشتغال بخصوص العلم التصوري أي الصورة  
 الجامعة التي هي فاشراك اكتشاف دون العلم التصديقي أي الاذعان وحاصل الاعتراض أنهم قسموا العلم  
 بين الصورة العلمية إلى التصديق والتصديق والتزقيم الجواب من تسليمهم فبعد تسليم كون مقتضى الصورة العلمية  
 لا يقع بهذا الجواب وحاصل جوابنا انهم التزموا المسألة في التبيين بما يجعل الصورة ما يعم لواحقها أو بجعل  
 التصديق بمعنى المصدق به فبعد المسألة لا اشكال في التبيين في المسألة الاتحاد وبنابر تسليمهم أي المسألة في فكر  
 التبيين أي يتبين ان هذا الجواب انما يتوجه لو قرر الاشكال باننا اذا قلنا ان المصدق به يلزم اتحاد الله والتصديق  
 واما لو قرر باننا اذا قلنا ان التصديق يلزم اتحادهما فلما توجه له اسلا مع ذلك لا يصح هذا الجواب من قبلهم فغاية  
 ما يقال في الجواب عن اعتراض المصنف ان عدم اتحاد التصديق مع النتيجة او القضية بدیهي وهو محل تأمل  
 بعد مقابل قال المصنف طاراً بطلان آية قال بعض ناظري كلام المصنف في شرحه أي خلطاً موجبا للاتحاد والاتحاد  
 في الآية وان لم يجر لها دلالة المنفعة بالموتوف والالزام ان تكون الصورة عالمة وفيه ان الاتحاد بينهما لا يخلو  
 انما ان يتبين ان الاتحاد بالذات او بالعرض والاول مختلفان بالضرورة وعلى الثاني فهو خلاصة المنفعة بالموتوف  
 ضرورة انه يصح بل احدهما على الآخر كما بالمطابقة او بالاسم المتماثل والاول متماثل بالضرورة او بالاسم  
 لا يتماثل به المطابقة على غير افرادها واثباتها فمفهوم الثاني وهو يستلزم كون الصورة عالمة كما لا يخفى وما قيل  
 اراد بانها لا بد ان الاتحاد في الوجود كما في الجنس والحصل ففيه انه على ما يكون الحالة الاكثر  
 فصلا النوع مركبة منها ومن الصورة فلا يتحقق لونها ومن هذا لا يكون من قولنا الكيفية واليه يلزم اننا لا نحققه بحسب  
 من يتحققين بتأنيدين وبالجملة مقاسر هذا القول اعلى من ان ينفي قال المصنف كالحالات الدوقية بالمدونة  
 آه قال بعض اشراح هذا الشارة الى جواب اشكال دقيق وهو ان صور التجزيات المادية مرتبة في الجوانب  
 كما هو المعتبر عندهم والحالة الادراكية قائمة بالنفس كما هو المعتبر عندهم اي في حقيقة الاتحاد لا بد ان لا يخلو  
 ما قلنا ان الحالة والصورة قائمتان بالذات من قيام عزمين بحمل واحد وهو التماسح للحاصل وجوابه اننا لا نسلم  
 ان صور التجزيات انما تحصل في الحواس بل تحصل في النفس كما هو شأن من قبل من جعل الحواس صورة للتجزئة  
 لتجزئي المادي في النفس او عرضا بل فيها وكلام المصنف يتأني على التحقيق دون التزيم عليهم وعلى تقدير  
 التسليم يجوز ان تكون تلك الحالة الية في الحواس كما قيل ان مركب التجزيات هي الحواس والحق ان

الاوراك المتعددة التي للنفس واختلاط احواله الادراكية بالصورة كاختلاط الاذهان بالتفصيل الشخصية فان الاذهان  
 للنفس بالضرورة والتفصيل الشخصية ليست موجودة فيها الا متعلق جزئيا فيها او كاختلاط الانساق التجزيات  
 وتحقيقا الذي ذكرنا انها هي في صور الكليات ولم يصح المصطلح بالمثل بالمواطاة بين احواله والصورة وقوله انما  
 صارته علما معناه انما صارته علما بمعنى الصورة العلوية لا بمعنى احواله الادراكية فان لفظ العلم يدل على بيان  
 كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال بالمثل بالمواطاة تحقيقا فان المحاذي لا ينكره ليدل على وجهه ناذي  
 بان ما اجاب به او لا ليس بصحيح عند القوم ولا عند المرء لان سبيل حصول التجزيات الحقيقية باعتبارها هي  
 الذين على انما تنسق الكلام في العلم الا بصاري فانما نعلم بهيته انه متعلق بالصورة المادية وهي اما  
 الصورة الخارجية من دون الظواهر في احواله كما هو ندمها الشيخ المقتول والرياضيين او الصورة  
 المنطبعة في الكليات كما هو رأي الطبيعيين وعلى التقديرين لا مسوغ للقول باتحاد احواله مع الصورة اذ  
 احواله قائمة بالنفس لا بحاله ولا لحوالها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهرا الفساد وضرورة ان المدرك في ذاته  
 واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق آه وهو وان كان حقا لكن ذلك التعاقب ليس شاملا  
 عن مخالطة احواله لوجود الصورة فظاهرا ليليا الاتحاد كما لا يرسمه المدعي حيث صرح بالاتحاد فالاشكال غير متدفع عن  
 كلامه وتقييد لفظ المثل بالمواطاة يدل على تجويزه المثل الاشتقاق مع انه غير متصور بين احواله والصورة  
 المحسوسة لا تنفك الاتحاد ولا تنفك حلول احدهما في الاخرى وانتفا حوالها في محل واحد واطلاق الصورة  
 العلوية على الصورة لا يدل على حمل احواله عليها بالاشتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها  
 وهي معلومة لانها ذات علم ولفظ العلم او يطلق عليها انما يراد به المعلوم وليس له ان يكون احوالا  
 المتعلقة بها خصوصية وعلاقة خاصة لا توجد في التجزيات باقتياس الى احواله المتعلقة بها وكون احواله و  
 صور الكليات حالتين في محل واحد ليس علاقة خاصة بينهما اذ تلك العلاقة متحققة بين الكليات وبين  
 صفات النفس كالشجاعة والسخاوة مثلا وليس بينهما علاقة اصلا هذا كلامه الشريف ولا يخفى وقته ومتانته  
 فحق له اذ علم المتعلم قال في الحاشية يعني اذ علم العلم الذي هو المبدأ الفياض للتعلم او جهة فيه صفة  
 العلم تلك الاثر احواله من التعليم هو العلم الذي يعبر عنه بدانش وهو في العالم يعبر عنه باحواله الادراكية  
 وكان هذا القول من الكليتين القائلين بان العلم صفة ذات اضافة يعبر عنها بدانش في الفلاسفة كعلمهم  
 لم ينفوا حصول صورة المعلوم في العقل والمص جمع بين المتدبرين حيث قال ان احواله الادراكية متوحد



هي الحالة الادراكية المحولة على الصورة حلا عرضيا لحمل الكاشف على الانسان ان المقصور والتصديق مختلفان بالنوع  
 لان اقسام التصديقات من الظني وغيره مختلفة بالنوع لما تقر في موضعه ان الاشتغال للضعف بالشروع  
 فالنقص والتصديق اولى به لك ليس بشي لانه مفسر بل مفسر في كنهه على ان الاشتراحيات لا فرد لها سوى  
 احد من الصفات بالنوع وظاهره على تقدير كون الحالة الادراكية عرضية للصورة كما هو مذموم للاسبيل في القول  
 بكونها صفة انضمامية الى النفس مغايرة للصورة وجودا كما عرفت فلا محالة تكون منتزعة عن الصورة فيلزم  
 بالزم وما كون الادراك المطلق عرضيا فاما فائده باطل والامكن قيام العلم والظن بالنفس من حيث يعلمها علم و  
 ظن مبدئي لا يشك في شي عليها ولا يخفى بطلانه فانما يحكم بالعالمية بغير الدليل الى قيام طبيعة العلم مع قطع النظر عن  
 عوارضه ولو انهم فظهور الادراك ما هو في مرتبة ذاتها لا انه محمول عليها حلا عرضيا فمثل قوله وعليه بنار قوله  
 تفردت آفة قال في احاشية العلم ان قوله على ما تفردت بنى على امور ثلاثة الاول القول بالحالة الادراكية الثانية  
 ان الشك والاذعان نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب النطق بنسبة  
 واحدة في زمان كالنوم واليقظة بل لا يجعان يكون مناطا للتفرد والامر الثالث لان الامر الاول قد ذهب اليه  
 بعض المحققين في الثاني اذ لا يفهم من عبارات بعض المتأخرين انتهت اورد عليه بعض الاعلام قد بان للاول  
 بعدم الاجتماع غير صحيح فان النسبة قد تصور ثم يتعلق بها التصديق ضرورة واما قوله كغاوت التوهم وهيقيقة  
 فان وجه اشبه فيه نفس تبان الحقيقة لا الثاني فالاولى الاقتصار على مجموع الامرين في كلامه انت تعلم ان  
 ما افاد من عدم صحة القول بعدم الاجتماع في غاية التحقيق اذا تخيل تصور متعلق بالتعلق به التصديق ومجتمع  
 معه قلعا واما الامران الاخران اعني القول بالحالة الادراكية وكون الشك والاذعان نوعين فليس ما تفرد  
 المصطلح بل الحالة القوشجي مع القول بكون العلم كيفية نفسانية مغايرة للصورة قائل بكون الشك والاذعان  
 نوعين من الادراك وما قال بعض ناظري كلام المصنف في وجه التفرد ان العلامة القوشجي لم يقبل بقيام الصورة  
 وان قال بقيام الحالة والمصطلح قائل بقيامها لكلا يورد بان لا فرق بين القيام والحصول بسبب التوهم  
 وبعض المتأخرين يحمل الحالة على الصورة والمصطلح لم يقبل بها لكلا يورد عليه في غاية الحسن والسخافة لما  
 افيد ان الخلاف في قيام الصورة بالذهن وعدم قيامها به خلاف على حiale لا تتعلق له بالقول بالحالة الادراكية  
 والمصطلح ايضا قائل بحمل الحالة على الصورة لقوله بانها وجودا وهو مستلزم للحمل بينها وقال الاستواء بالعلم  
 الى قد الوجه في وجه التفرد ان يقال ان القول بالحالة المنقطة الى التصور والتصديق المتباينين نوعان





اليه توهم قوله وانما للصورة سبيل المعامنة آه هذا ما هو عاقل في القياسات ان الحالة الادراكية للفنسل لعاقلة  
 هي المنقسم في التفسير العلم الى التصور والتصديق ومتعلق تلك الحالة هي الصورة العلمية الاندفاعية فالصورة  
 العلمية المتطابقة علم بالنسبة الى شئ جوهر حقيقة المعلوم ومعلوم بالقياس الى العلم المتعلق بها اعني بها الحالة الادراكية  
 المختلفة في صورتي العلم التصوري والتصديقي بالنسبة فاذا الصورة الذهنية المرتبطة في الذهن نفسيا لم  
 معلوم باعتبارين وايضا يعني حيث نقول العلم والمعلوم متعلقان بالذات متعاضدان بالاعتبار في النفس وهي  
 واحدة في العلم الاجمالي متشككة في العلم التفصيلي فاما المعلوم بمسببه جوهر الماهية الذي هو ذو الصورة فغير  
 مختلف في صورتي الازدواج والتفصيل اصلا والمعلوم بالذات المتكشف بالقصد الاول هو الصورة الذهنية  
 والمعلوم بالعرض المتكشف بالقصد الثاني هو الشئ العيني الخارجي بأكمله واما اصل ان العلم حقيقة  
 عبارة عن الحالة الادراكية وهي متعلقة اولاً بالذات بالصورة العلمية الذهنية وثانياً بالعرض بذاتي  
 المتكشف ولا بالذات هي الصورة وثانياً بالعرض هو ذو الصورة فالجواب الادراكية بالقياس الى الله تعالى  
 اذ ليس يحصل العلم ضروري وبالقياس الى نوى الصورة علم حصولي فمعلوم استغوري وهي الصورة  
 معلوم بالذات ومعلوم حصولي وهو ذو الصورة مغيرة معلوم بالعرض فذو الصورة معلوم بالقياس الى الحالة  
 الادراكية كدونها متعلقة اولاً بالذات بالصورة وثانياً بالعرض بذاتي الصورة فمعلوم ان معلوم الصورة معلوم  
 بالقياس ومعلوم الحالة معلوم بالذات وهذا هو قول من قال ان العلم حصولي ليس بعلم حقيقي لكون معلوم  
 معلوم بالقياس او مراده ان معلوم الحصولي متكشف بذاته لا بتوسط الصورة بخلاف معلوم الحصولي فان  
 المتكشف فيه اولاً بالذات هي الصورة والمعلوم اعني ذا الصورة انما يتكشف بواسطة الصورة فمعلوم  
 بالقياس وهذا هو المعنى بكون الحصولي علماً حقيقياً وعدم كونه حصولي علماً كالموجود في ذاته  
 انه معلوم بالذات تلك معلوم الحصولي الذي معلوم بالذات اذ ليس معلوم الحصولي الشئ الخارجي بل معلوم هو  
 الشئ من حيث هو وجوده عام الوجود فظاهر قوله المتيقن مية ان العاقبة آه قد سبق ان منه ان العاقبة فيها  
 مجموع امرين كون الشئ قائماً بالذات بالاحتمال واحتماله عن الاعراض سلطاناً وكونه جبراً بالذات عن المادة و  
 نحو امشيهاه عنها احتماله عن المادة واستغوريهاه عن الماهية على كون كل مجزئ قائم بنفسه قائلاً  
 بانها اذا كان مجزئاً يمكن ان يكون مستقلاً لان الماهية من كون الشئ قائلاً ان الماهية مستقلة بالذات وانها  
 مستقلة وقائماً بذاته لم يتنع ان يقارنه الصورة العاقبة فكان عاقل تلك الصورة العاقبة بالذات ان الشئ

المتعقل هو حصول الصور العقلية للمجرد والتمام بنفسه وفي ضمن ذلك امكان عقوله لذاته لان العقل غير ايشاء  
 كونه متعلقا بالقوة النفسية من الفعل وهو تفهم عقوله لذاته واحكامه ان كل معقول اذا كان قائما بالذات  
 لكن ان يكون عاقلا لغيره لان كل معقول بالنظر الى نفسه هيته يمكن ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك  
 المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فما ان يكون ماديا او مجردا على الاول يتبين ان يقارن معقولا ثانيا  
 ان المادة مائة عين العقل فلما لم يكن ان يكون معقولا لم يكن ان يكون عاقلا وعلى الثاني لا مانع من ان  
 يقارن معقولا آخر والمعقول الآخر صورة عقلية في مقارنته للمعقول الآخر متعارفة لا صورة عقلية ولا معنى العقل  
 الا بالافتقار ان يكون عاقلا واراد عليه وجوده منها ان قولهم ان كل مجرد ليس ان يكون معقولا ليس  
 لان حقيقة الباري تعالى وتعالى العقل بل القوي السبع له غير معقولة للبشر واجيب بان الحكم بان كل مجرد  
 ليس ان يكون معقولا ثابت في محتواه كونه ذاتا لباري تعالى وذواته العقل في معقولة بالقياس الى القوي  
 البشرية لا يقتضي اختلاف تعليلها في نفسها ومنها ان القول بان ليس ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره  
 غير مسلم لانه ان يكون من المجردات لا يصح تعقل شيء آخر غير تعقلها واجيب بان تعقل كل موجود يتبع ان  
 يتفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوعدة وما يجرى مجراها من الامور العامة ولذا حكم بعضهم بان المتصور  
 لا يتغير عن تقديره وان الحكم بشئ على شئ يقتضي مقارنتها في الذهن وتصورها معا فان كان يصح ان يعقل  
 وحده يصح ان يعقل مع غيره ومنها انه يجوز ان يصح المقارنة في الخارج بل يجوز ان يكون شرطه يكونها في  
 الذهن لا يقال لو كانت صحة المقارنة متوقفة على حصول المجرد في الذهن لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده لانه  
 لقول المقارنة يطابق على معان مقارنته احوال المحل ومقارنته احوال المحل ومقارنة احوال المحل من الآخر  
 لا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بغيره لانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن بغيره مقارنته  
 احوال المحل من غير عكس ذلك الصورة وبقي الجواهر ليست كذلك بل حالها بعكس ذلك وافوا ثبت ذلك بان  
 صحة مقارنته المجرد وغيره التي هي مقارنته الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنته احوال المحل  
 صحة وجوده على نوع آخر وعلى تقدير ان لا يكون احداهما متوقفا على الآخر لا يلزم من صحة وجوده في الذهن من  
 المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به واجاب عنه المحقق الطوسي بان صحة نوع من  
 المقارنة كافيته في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث الهمية المشتركة من دون شرط وكلما صح على الهمية  
 صح على الغير فصح المقارنة المطلقة بين المجردات لا سيما تلكم صحة المقارنة الخارجية بينهما

سلمنا ان انواع المقارنة تساوية في الطبيعة لكن لا يلزم من صحة حكم ما على حقيقة عند كونها في الذهن صحة عليها  
 في الخارج فان الانسان الذي ينبغي يحتاج الى موضوع بخلاف الانسان الخارجي وانما حكمه اساس متحرك بخلاف  
 الذي وجاب عنه المحقق الطوسي بان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو طبيعة الانسان غير  
 اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية فان الاول هو نقل الانسان والثاني هو الصورة  
 المستقلة للانسان ونقل اذ حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارجي والاول اتفق الفوق في  
 عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب بان يطابق الخارجي لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم  
 على الذي هو صدره وهما لم يحكم بهما مقارنة الجوهري لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث هو حقيقة  
 ان امكان الفرد وان استلزم امكان الطبيعة وامكانها ليس متلزم امكان جزيء الانسان بل بشرط كون  
 الطبيعة المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فان رجا كانت الصورة الموجودة في  
 الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم كونهما حال في الذهن متلافيين وان يكون المقارنة من هذا  
 التباين في الامكان يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالطبيعة النوعية والاشترك لا يتجه الى الخارجي منها بل  
 يتوزان يكون مطابق المقارنة لطبيعة تنسبته بوجه ولا يلزم من هذه المقارنة مع كل نوع من المقارنة الا  
 ترى ان مقارنته الصهر الجسائية من الصورة الجوهري بحيث فاهم ربي ان المعقول ليس له صفة سابقة  
 الشئ الجوهري عند الذات الجوهري فكلها جوهر وعن المادة ووجه اشتباهها وحده عند الذات الجوهري فهو متناول  
 قال الشيخ في آليات المتعارف كون الشئ معقولا هو ان يكون هيئة الجوهري عند شئ وهذا هو من كونها عند شئ  
 متناهي لها فان الكون عند الشئ اعظم من الكون عند شئ متناهي واما قال الامام الرازي في المسألة في المشقة  
 ان يكون الشئ لا يشكال بعينه فان الشئ لا يشكال في ذاته الشئ في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته  
 ان قولنا لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته  
 فبما ان كون الشئ وجودا لذاته بل في ذاته لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته  
 قيل ان وجه كون الشئ متناهي لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته  
 بل ان وجه كون الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته  
 الا ان وجه كون الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته  
 ليس من شأنه الا ان وجه كون الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته الشئ لا يشكال في ذاته





الحق بل مجرد بعينه افتقارها اليه تعالى في علومها بذواتها وصفاتها فالقول بانها في علومها بذواتها وصفاتها بخير  
 منقطة الى المبدأ الفيض المعلم كما يظهر من قوله فالعلاقات كالنفوس آخرة غير موجبة انه منافق لقوله فانها  
 لم ينزل عالمة آخرة كما لا يخفى وايضا لا يلزم من افتقارها فيها هو غير ذواتها وصفاتها الى المبدأ الفيض المعلم كون  
 علومها بما هو غير ذواتها وصفاتها حصولية او العلم حصولي ما يكون حصول الصور ويجوز ان يكون علومها  
 بذواتها موجبا للعلم بعلومها من غير حصول صورها في ذواتها بل مجرد حصولها عند القول بان الشيء انما  
 يكون حاضرا عند العلة اجماعا لا عند غير ما من العلة قول بلا دليل بل كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارة  
 والى على خلافه كما سبق من نقله ايضا قوله بل النفوس المجردة للثبات آخرة في غاية السخافة او نقول لا فلا ك  
 شخاطة بالمادة والنفوس لا تتخذ كما هو المقرر عندهم فيلزم ان لا تكون عالمة بالمعقولات العلم الانساني لا يتخذ  
 في اثبات كون علومها ارتسامية نالوا ان النفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وهو اول اد  
 سريان فالادراك عبارة عن حصول الصورة في النفس والذبول عبارة عن زوال الصورة عن المذكرة  
 كمن يحسبها يكون ملا حظتها من غير تحسب كسب جديد والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المذكرة كمن يحسبها  
 لا يكون ملا حظتها لا مع تحسب كسب جديد فيها شي غير النفس مرتسم غير الصورة المذكورة وليس مما ولا جسمانيا  
 لانها لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسم فيها بالتحليل بل بالقوة وايضا النفس من  
 المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولنا ان نلاحظ الصور المعقولة في اى وقت نشاء فلو كانت خزائن الصور  
 هي النفس لم يكن كذلك فاذا ذهبت المعقولات بالفعل وهو العقل الفعال فهو عند جميع عالمة فالعلمية  
 حصول صور المعقولات في النفس هي العلة القابلة بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال وحسبها لموجبه  
 لهذه الملكة في النفس هو استعداد القبول الصور وعلته هذا الاتصال قد يكون قوة بعيدة وهي العقل البهولي  
 وقد يكون متوسطة وهي العقل بالملكة وقد تكون تامة وهي المسماة بالعقل بالفعل هذا هو المطلوب لا حصولهم  
 فالعلم البهولي العالي بالثبوت الذي ذكرنا متفق عليه لكنهم اختلفوا في ان علومها بل يكون تصور وتعمد بها  
 ام لا فذهب البعض الى الثاني كما عرفت فيما سبق وذهب المحقق الدواني الى الاول وقال ان شأن العقل  
 الفعال مع الصور ان يحفظ التصديقي جميعا ومع الكواذب اخفا فقط على سبيل التصور دون التصديقي  
 لبرائة عن الشبهة الاسوار التي هي من لوازم المادة وقد علمت فيما مر انه الحق الحقيقي بالقبول وما قال صاحب  
 القبيسات معترضنا عليه ان اعتبار نفس الامر بها اعتبارا كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بتعويل في احتمال من العقل

سوار كان في لوح الذين ام في متن الخارج والصواب في مرتبة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد نفسها والكواذب  
بغير مستعد وانفس وهو خزانة لذاتك الاعتباريين ولا محذور اصلا فاقول بعض متفطنة المقلدين من اتباع المشائين  
ان ثمة العقل العقل الفعال في اشتران العقول الصواب وحفظوا التصديق ومع الكواذب احفظوا خطا دون  
التصديق اي احفظوا على سبيل التصور دون الاذعان لمباشرة عن الضرور والاسوار التي هي عن نواحي المادة فليس على  
سبيل التحصيل ليس من المقرر في مقوله ان التصور والتصديق انما هما نوعا العلم الانطباعي المتجدد في الفطرة الثانية  
فاما العلوم المستفيدة من علم النفس بذاتها الجوهرية والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي  
من لوازم ذاتها الغير المنسقة عنها بحسب لوجود العيني في الفطرة الاولى في غير ذاتها في انفسها فهي غافلة لانه  
قد اعترف بالتطبع العقول الصواب والكواذب في العقول العالية فان كانت الذببة العقائرية المرتبطة فيها متفقة  
بالصدق والكذب فتكون المبادئ العالية مصدقة ومكذبة لها فيكون علومها تصوابا وتصديقات وان لم تكن  
متفقة بالصدق والكذب بل تكون متغايرة عنها كما يظهر من كلامه في الاقضية المبهمة وسيجي اننا راينا تعالى نقل كلاما  
في موضع يليق به فهو باطل قطعاً اذ بعد الاعتراف بكون الصواب والكواذب مرتبطة في العقل الفعال لا سبيل  
الى الحكايا لا لثبات صواب العقول المرتبطة في العقل الفعال بالصدق او الصدق بعبارة عن مالا بقية النسبة  
الحاكمة لما عليها الامر في نفسه وقد اقربوا نفسه بان الصواب والكواذب مرتبطة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد وانفسها  
والملك تعقل بما ذكرنا ان ما قبل تليده في الاستقار ان التصور والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعي المتجدد  
في الفطرة الثانية فاما علوم المبادئ العالية وعلم الحق الاول بل ذكره فليس شئ منها تصوابا ولا تصديقا لهما ليس  
اشي مع انه يرد عليه ما فاد بعض الاعلام ان هذا القول مع كونه باطلا في نفسه لان علم الباري تعالى مطابق لما  
العلوم عليه في ذاته واللازم وبهول وهو عالم بانه مطابق وهو التصديق كقرينه لان الله تعالى عن نفسه بانه  
يعلم والعلوم في اللغة المتعديين المطابق الثابت اعجاز وفي الاحاديث الصحيحة ان الله سبحانه وتعالى لا يزداد نعم  
التصور والتصديق في شأن الباري تعالى ليس مثل التصور والتصديق في ذات فان التصور والتصديق في ذات  
صفتان زائدتان قائمتان بنا واما في الباري تعالى نفس ذاته تصديق لانه وادق كما ان ذاته تصور للمفردات  
فان النفس بغير امر يكون مبدءا لا كثافات الثبوت الواقعي بحيث لا يحتمل النسيب وهو فينا كيفية يجبر عنها بالثبوت  
بانه وادق ان الباري تعالى نفس ذاته مبدء لهذه النسخ من الانكشاف وهذا الكلام في غاية التحقيق والتمانة فهم العجب  
من المشائين انه انما ذكر في تعليق صاحب الاقضية المبهمة كيف ذهب الى ان علوم العقول العالية تكون في ذاتها

اية ففعلنا عن كونها تصورات ولقد بقيت والدبريات بالاعجاب في له والاشجانه تعالى آه هذا الكلام حتى لكن  
 لا مدخل له في بيان ما اراد الشارح اصلا كما لا يخفى على من فهم سليم فامراوه بهنا مما لا طائل تحته هذا على تقدير ان لا يكون  
 وجود كلشي عين الواجب سبحانه واما على مذاهب الشارح حيث اختار ان كل شئ عين الواجب سبحانه فيكون علم الممكن  
 عبارة عن وجود الواجب سبحانه كما لا يخفى في له فاستقر رأي آه استقرارا على هذا المذهب بما يجوز به عجب الذات  
 العلم عبارة عن نفس وجود العالم ان صح فاما يصح في العلم الحسوري واما في العلم الجمعي فلا يصح اصلا بل لا بد  
 ان يكون العلم المحصولي زائدا على ذات العالم والا يلزم بطلان مرتبة العقل الاربعة في التي اعترف به في الاشياء  
 المنقولة سابقا فيلزم ان يكون النفس عالما بكل شئ من بدو الفطرة ونحوها باعتباره ايضا لكن الشارح لا يبيح في هذا  
 هذا التباين والافضل يلزم على هذا التقسيم ذات العالم الى المقصور والتقدير ضرورة ان العلم المحصولي ينقسم الى  
 والافضل العلم المحصولي الحادث يتعمد بالبهية والنظرية فيلزم ان يكون العالم ايدا متصف بها والتفوه بالاشكال  
 هذه المخرجات لا يتأتى من الاختلال في حاشته وزيف الاستناد العلامة الى له بان العلم لو كان عبارة عن  
 وجود العالم فاما ان يكون عبارة عن وجود المصدر او عن نشأته انزاعا الاول بل بلان العلم سوارا يدير  
 المعنى المصدرى المعجزة بمتن او اريد به المعنى الحقيقي ليس عين الوجود المصدرى اما الاول فلان المعنى  
 المصدرى لا يصدق على معنى مصدرى آخر ما لم يكن احدهما ذاتيا للآخر ولا خلاف في ان مفهوم العلم بالمعنى  
 المصدرى سبائن لمفهوم الوجود المصدرى فلا تصادق بينهما اصلا فضلا عن التباين اما الثاني فلان العلم  
 الحقيقي ليس بانزاعي والوجود المصدرى انزاعي والثاني ايضا باطل واللازم ما ذكرنا انه كما لا يخفى والافضل  
 يلزم على هذا التما والصور والتقدير بحسب الحقيقة وبالجملة مفاسد هذا الرأي اجلي من ان يخفى واكثر من ان  
 تخصي في له ووجود شئ المعلوم شرط آه انت تعلم ان هذا الشرط اما ان يجعل غير العالم ما لا يمكن ان يكون العلم  
 عبارة عن نفس وجود العالم كما توهمه واما ان يجعل نفس وجود العالم الذي هو حقيقة العلم عالم فيلزم المعجزة  
 الذاتية والقياس على الحكم الذي هو التصديق على مذهب الحكماء فانه بشرط بالتصورات الثلاثة كما توهم قياسا  
 مع الفارق فان وجود الحكم موقوف على التصورات الثلاثة بخلاف وجود العالم فانه غير موقوف على وجودها  
 بل هو متحقق قبله كما في مرتبة العقل الاربعة في مثله وبالجملة ما اختاره الشارح ان تم فاما تيم في العلم الحسوري والافضل  
 في العلم المحصولي اصلا فلا طائل ولا تخبط خطبوا قال المص وليس اكل من كل منها آه قيل هذا التقسيم فاسد  
 لان مورد التقسيم علم وكل علم الحسوري او نظري اما الحسوري فظاهره واما الكبير فلما ذكره من تقسيم العلم الى



والعلم القديم والحضوري لا يتصفان بالبدئية والنظرية الماعدم انما فيها بالنظرية قطا سر واما عدم انصافها  
بالبدئية فلان البدئية والنظرية متقابلتان تقابلا اصطلاحيا كما لا يخفى وقد تقرر عندهم ان التقابل مخصص في أربعة  
انقسام الایجاب والسلب الانصاف والعدم والمملكة وليس بينهما تقابل الایجاب والسلب لان الوجود  
العيينية ليست بدئية ولا نظرية وكذا كنهه الباري تعالى ليس بدئيا ولا نظريا ولا تقابل الانصاف لثبوت ضرورة انه  
يمكن تقبل كل منهما بدون الآخر فيكون التقابل بينهما اما بالانصاف او بالعدم والمملكة ومن شرط الانصاف توازن  
كل من المتقابلين على موضوع الآخرون من شرط العدم والمملكة ووجود الوجود على محل العدم بحيث ان يكون  
محل العدم وما في الانصاف بالوجود والحضوري والتقديم اذ لم يتجه بها بالنظرية فلا يكون التقابل بالبدئية  
ضرورة ان الانصاف بالبدئية يستلزم الانصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضد بين فلان الانصاف  
بأحد العدمين مشروط بانصافه بالآخر اذ على تقدير كونهما عدما ومملكة فلان المنصفت بالعدم هي البدئية  
بحسب انصافها بالمملكة اعني النظرية واذ لم يصح لها الانصاف بالمملكة لم يصح لها الانصاف بالعدم (اي لا يحل)  
ان انصافها بالبدئية مستلزم لانصافها بالنظرية واذ انقضى اللازم انتفى الملزوم واوردها بينا اولها بالبدئية لان  
لا يكون مطلق العلم متقابلا يحتمل ان يكون عرضيا دائما وانت قد عرضت فيما سبق ما هو الحق في هذا الباب فخذكم  
وانما لا يجب في التقابل بين العدم والمملكة صلوح موضوع العدم لانصاف بالمملكة اعلم من ان يكون  
الموضوع متوجها صاعدا او نوحا او بنوعه او بنوعه قهر بها كان او بعينها واذ كان كذلك فالكسبية وان لم يتصف بها  
الحضوري والتقديم بشخصه لكن جنسه هو مطلق العلم صلح لانصاف بالنظرية وهذا القدر من الصلح كاف  
لانصاف بها واجاب عنه بعض الاعلام قه بان صلوح النوع او الجنس للملكة المتعبر في التقابل بالمملكة  
والعدم معناه صلوح النوع او الجنس الموجودين في ضمن الموضوع بالعدم لان يكون الانصاف في  
ضمن اي شخص كان الا ترى ان الجبر لا يتجه في الحركة الارادية وان امكن الانصاف الجسم الذي هو حقيقة بالبدئية  
الارادية في ضمن اجزائه وكذا المفارقات لا تتحقق بالسكون وان امكن الانصاف الجواهر الموجودة في ضمن الجسم  
بل الذي لا يفي في هذه المقابلة استقدا واما هو الموضوع بالعدم بالمملكة سواء كان هذا الاستقدا اوله بالبدئية  
او لنوعه وله بالعرض لا يتحقق فيه النوع او بنوعه بالذات وله بالعرض لتحقيق الجنس فيه وهذا التقديم لا يصلح  
لانصاف بالنظرية اصلا لان هذه استقدا ونوعه ولا جنسه والسرفير ان التوقف على النظر من الاسرار  
الاولية لا علم الحادث فلا يتوقف به نوعه او جنسه الا بانصافه به بان يكون انصافا عينية التي فيها انصافا عينية

فيها صاموح واستعدوا لم يصير احاد شين هذا كلامه ونذا الكلام وان كان في غاية التسلية لكن يروى عليه ما اثار  
 الاستعداد الا علم حيث قال لقائل ان يقول ان معنى المكان التوار وعلى النوع والجنس لو كان ما قال المحجب  
 لكان التجميع لهذا المكان مستدر كما يح ان فلا يبر كلامهم يا ه ل ان الصفات النوع في ضمن الشخص هو انما  
 الشخص لا النوع وعدم الصفات بما حركات الارادية وعدم الصفات المحركات بالسكون انما هو على  
 التقدير شرط التوار في الموضوع الشخص من جهة الشخص النوع والجنس بل انما هو كونه في النوع على ان لا يفتقر الى التوار  
 صاموح التجميع من حيث هو علم انما هو شرط ايضا من ازم التوار في الموضوع صاموح كذا في النوع الذين هما في طبيعة في ضمن الشخص لا في التوار  
 ادعاء ان الصفات صاموح في ضمن كذا شخص من قبيل المصادفة لا انما هو لطيف الدليل على ان التوار في التوار انما هو ان يكون التقابل بينهما  
 التقابل لعدم والملكية وتكون البديهة ملكية والنظرية عدما هنا على ان انفس البديهة با مكان حصوله بدون  
 النظر والنظرية بعدم امكان حصوله بدون وجب بحد الصفات العلم المحسوس والقديم بالبديهة اذ لا يلزم ليس  
 الا صاموح محل النظرية للصفات بالبديهة لا علمه حتى لا يكون متضمن بالبديهة وهذا في غاية السهولة لا بد مع كونه  
 فلا ت ما هو المقرر عندهم بحسب كون النظرية وجودية كما لا يخفى ضرورة ان عدم الامكان يكون اثباتا للضرورة  
 فافهم في ذلك فاعلم ان ما جاءه قال في الخارج في بعض حواشيه اننا لا نسلم ان شرط الصفات امكان التعاقب ولو  
 سلم فهو بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان بل ما د خالصة خصوصية طبيعة الموضوع فتقابل الصفات ولا يمنع لزوم احد  
 الضدين بما هما ضدان بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع مع جواز التعاقب بالنظر الى طبيعة الضدين فيجوز ان  
 تسلك البديهة من لوازم خصوصية طبيعة الضدين والقديم وامكان التعاقب بالنظر الى طبيعة مع قابلية النظر عن  
 تلكا خصوصية بل بالنظر الى طابع الضدية واورده عليه بان قد تقر عنه سم ان من شرط الصفات امكان التعاقب  
 والتوار وعلى المحل بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع بان لا تاتي خصوصية ذلك الموضوع من امكان ان  
 يتوار وعليه الصفات وان لا بالنظر الى خصوصية طبيعة الضدين بما هما ضدان بل ما د خالصة خصوصية الموضوع فاعلم  
 من ان شرطه امكان التعاقب بالنظر الى خصوصية طبيعة الضدين بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان فبطل قوله  
 وسلم ان شرطه امكان التعاقب والتوار بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان فهو ليس بوجود في البديهة  
 والنظرية لان طبيعة النظرية بما هي يقتضي عدم امكان ورودها على العلم المحسوس والقديم العلم المحسوس  
 واذا اقتضت طبيعة النظرية بما هي طبيعة النظرية عدم امكان ورودها عليها اقتضت طبيعة البديهة عدم ورودها  
 عليها ايضا فثبت ان كل واحد من الحصول القديم والمحسوس لا يكون بديها ولا نظريا فبطل قوله ان التقابل

التفتاد لا يمنع لزوم احد الضدين بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع فتم الدليل وثبت المدعى وانت تعلم انهم  
 قالوا ان التفتاد احكاما منها ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل مثل السباحة للشيخ والسواد  
 للثمار واما ان لا يكون لك وبهذا على قسمين فانه اما ان يمنع خلو المحل عنها كالحركة والسكون للجسم او لا يمنع ويروى  
 ايضا على قسمين لان المحل عند خلوه عن الضدين اما ان يتصف بثالث يتوسطها واما ان لا يتصف بثالث يتوسطها  
 فيخلو المحل عن الطرفين كالشفاف فانه قال عن البياض والسواد وعن كل ما يتوسطها ومنها ان الضدين  
 اما ان يجمع حصول احدهما عقيب الآخر كالسواد والسباحة واما ان لا يجمع كالحركة والصاعدة والهابطة  
 فانه يمنع تعاقبها لما ثبت ان بين كل واثنين مستقيمين سكونا ومنها ان الموضوع قد يكون واحدا قابلا للضدين  
 من غير تفرق وقد لا يكون قابلا لهما الا بعد تغيره اما الاول فكما يحسم الحار ليمر باردا واما الثاني فكما يحسم المر لا يهبط حار  
 الا اذا انقهر من وجه اخر فثبت هذا فاعلم ان احد الضدين على التعيين قد يكون لازما للموضوع بحيث لا يمكن  
 ورود الآخر عليه اصلا فيجز ان تكون البهية لازمة للموصولي القديم والمقصود ولا يمكن ورود النظرية  
 عليها اصلا فلما يمكن تعاقبها بالنظرية التي هي الضد الآخر فتقول المورد ان من شرط التفتاد آد انما يجمع لو لم يكن  
 احد الضدين على التعيين لازما للموضوع بحيث لا يمكن التكاثر عنه اصلا ولو كان لازما له على التعيين فلما يجمع  
 ورود الضد الآخر عليه قطعيا وبالحاجة ليس من شرط التفتاد ان يكون الموضوع صائغا لورود الضدين مطلقا  
 بل اذا لم يكن احد الضدين على التعيين لازما للموضوع ولا يلزم من اقتضاء طبيعة النظرية عدم ورودها على  
 الموصولي القديم والمقصود اقتضاء طبيعة البهية عدم ورودها عليها كما لا يخفى فما قال الشارح في تلك  
 الاحوال من عدم تسليم كون شرط التفتاد امكان التعاقب صحيح لا عبا عليه وما قال بعد ان يجمع فهو ايضا صحيح لان  
 نفس طبيعة الضدية وان لم يكن كمية من جواز التعاقب لكن اذا كان احد الضدين على التعيين لازما للموضوع  
 فلما يمكن ورود الآخر عليه اصلا وقال الشارح في المحاشية المتعلقة على هذا القول اقول معنى تعاقبها على  
 موضوع بعينه بالنظر الى طباعها مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب انفارشي منها بالنظر  
 الى طبيعة لطلان الموضوع حتى يمكن ان يتقل من كل منها الى الآخر وان كان لازما بالنظر الى خصوص طبيعة  
 الموضوع ولذا قالوا لا ضد للوجود ولا ريب في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموضوع  
 بها وطبيعة البهية تقتضي انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف  
 الا بواحد منهما يقتضي بانتفاءه بالنظر الى مقتضى طباعها الا ترى ان العلم بالكنه بعينه يمنع ان يكون عابا بكنهه الا ترى

بالاعتناء الى معانٍ معينة فليس بينها تقابل التضايف والتقابل بينهما تقابل العدم والمملكة او من شأن العلم  
 المحصور في الحدود، الا انه ما فبالكسبية على خلاف امر التضايف لان المتعريفية بقا الموضوع بعينه بالنظر الى  
 طبيعة الموضوعين فكلما تميزت، امتدت قدرته ان انتقال كل من الضدين الى الآخر ليس من احكام التضايف  
 بل بعض الضدين لا يكون ان ينتقل احدهما الى الآخر بالجملة اذ الضدين على التبيين اذا كان لا بد من  
 فلا يصح انتقال كل من الضدين الى الآخر لمجرد انهما لهما وجه مشترك من المتقابلين بالنظر الى طبيعة بطاري الموضوع  
 فيصير انتقال احدهما الى الآخر لا يبرهن من التضايف بل من التواجد وان التواجد انتقال كل من الضدين الى الآخر قوله  
 ولا ريب ان الطبيعة انما هي علم للملكة الموجبة ان لا تكون الباطنة تقابلية للنظرية لتقابل التضايف ولما عرفت  
 ان احد الضدين على التبيين اذا كان لا بد من التواجد فيجب ان يكون زواله عنه فلا يمكن حصول الآخر عقبيه وقوله  
 الا ترى ان العلم بالملكة لا يغير من العلم لان العلم بالملكة قد يتحول الى العلم بكنهه الشئ كما صرح به بعض  
 الاكابر في حواشي انما مشيرة القديمة وقوله لان المتعريفية بقا الموضوع آه ان اراد به ان المتعريفية لتقابل  
 التضايف لا تقبل الضدين على موضوع واحد فقد عرفت انه ليس بضروري وان اراد به معنى آخر فالضد لتفاوت  
 التضايف بين البديهة والنظرية وبالجملة ما ذكر الشارح في انما مشيرة لا يدل على ان ليس بينهما تقابل التضايف  
 وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعلام ان التمام والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فافوه من انتقال التمام او  
 الحدوث الى الهوية الشخصية واذا كان التمام من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للتمام فهو مستحيل  
 على الهوية الشخصية والنظرية متافقة للتمام فيما بي القديم بهيئة عن عروضه اما ومن شبهه بالتضايف معاقبة  
 الآخر على موضوع احدهما بالانفصال الموضوع بالوجود ليس بالشيء بل هو الكلام خرقا اورده الاستدلال والامانة التي قد في حاشيته  
 وهو ان الشارح قد رتب الى ان البديهة والنظرية مختلفتان للعدم وانها لا يختلفان باختلاف الاشخاص و  
 الاوقات كما سيأتي منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البديهة والنظرية تقابل التضايف  
 كما ذكره كذا، لا يمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والمملكة او من شبهة التضايف وامكان توار كل من الضدين  
 على موضوع آخر من شرط التقابل بالعدم والمملكة فيصير محل العدم للتضايف بالمملكة ومن استحيل ان  
 يكون الشئ الذي لا يتوقف تتر من انما حصوله على النظرية مما يتوقف تتر من انما حصوله عليه بالعكس فيستحيل  
 ان يتوارد البديهة والنظرية على موضوع واحد فلا يفرج توار كل منهما على موضوع الآخر والتضايف محل البديهة  
 التي بين العلم بالملكة التي هي النظرية وليس بمتعلق بغيره من المعلومات الخاصة حتى يكفي

صلوحه للاتصاف بالنظرية في تحقق التقابل بالعدم والملكه بينهما وبين البهيمه او المعلومات تحقيقا في مختلفه النظم  
 غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا او جنسا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يجمع الاستدلال على  
 اذ يتناء على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعه بين البهيمه والنظرية وانتشار الاستجاب و  
 السلب في التفاضل بيننا وعلى هذا المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التباينات الاربعه بينهما كما عرفت ثم على  
 هذا المذهب يكون معنى الاتصاف العلم المحصولي بالبهيمه والنظرية انه يتعلق بشئ يتوقف حصوله على النظر  
 او بشئ لا يتوقف حصوله المطلق عليه ولا يختار في انه كما يمكن الاتصاف المحصولي الحاشي بها بهذا المعنى يمكن اتصاف  
 المحصورى والتقديم بها بمعنى انه يتعلق بما يتوقف حصوله على النظر او بما لا يتوقف حصوله المطلق عليه  
 لما لم يلزم من كون العلم متعلقا بالنظرى ترتيب ذلك العلم على النظر فامنع الاتصاف المحصورى والتقديم  
 بالنظرية بمعنى تعلقاتها بما يتوقف نحو من اتحاد حصوله على النظر هذا كماله بشرطه في الله ومن ثم جوزه آه قال  
 في الحاشية لا ينبغي عاينك ان هذا التجويز بطايره مبنى على انها من صفات العلم حتى يكون الامر واحدا بينهما  
 نظريا بالقياس الى شخصين او شخص واحد في وقتين لا على كونها من صفات العلم لان العلمين مختلفان  
 بالشخص فتشع ان يكون النظرى منها بديهيا وبالعكس ان يرتكبه المسامحة فيرا بالنظريات ما كانت حصولها  
 نظريات لا لنفسها انتهت وفيها قيدان القيدان النظري بالتوقف على النظم وذلك جوزوا ان يصير النظر  
 باسرها بديهية عند صاحب القوة القدسية فاعلم انهم لم يريدوا بالنظريات في هذا التجويزا نظريات حقيقة والاستحال  
 ان تصير بديهية حقيقة تحقيقا المعنى التوقف بل ارادوا بها النظريات بالعرض ولو ارادوا بها النظريات بالذات  
 فلما مسلح لهذا التجويز والامم يمكن متوقفه على النظر فتحقق ان هذا التجويز مبنى على ان المتوقف بالبهيمه والنظرية  
 اولاً وبالذات ليس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر واما المعلوم فهو ليس  
 بالتوقف بالذات على النظر والا يمكن حصوله بلا نظر حقيقة بمعنى التوقف فهو ما يتوقف على النظر بالعرض فيجوز ان  
 يكون نظريات تارة وبديهيا اخرى فهذا التجويز وان كان ظاهريا في كون البهيمه والنظرية من صفات العلم  
 لكنه نفس على انها من صفات العلم حقيقة فاستقام لتفريع هذا التجويز على كونها من صفات العلم كما وقع المحسوس  
 قوله ان النظريات باسرها آه لما كان المتبادر من اتصاف التوقف بحقيقة بمعنى لولا لا ملتزم اور وعليه بان النظرى  
 على هذا لا يصح حصوله الا بالنظر وجميع النظريات يحصل لصاحب القوة القدسية بالحدس والقوة القدسية  
 يمكن لكل شخص لان ما يتوقف فهو من نوع يمكن ان يتوقف به جميع افراد ذلك النوع فتدريج حصول جميع النظريات

بالحدس اكل احد فلا يجمع التوقف الحقيقي واجيب عنه بان امکان حصول القوة القدسية لجميع الافراد ممكن لجواز  
 ان يكون استحالته لخصوص شخص ما جزئياً واما القول باستلزام الصفات بعنوا الافراد لا يمكن ان الصفات  
 فيها ان اراد به الاتصاف بالنظر الى الموضوعية الشخصية فممكن ان ترى ان زيادة اتصافه بمخاترة بكرة بالشخص و  
 لا يتوقف بكرة بمخاترة نفسه والجزء المتخصص من الزمان متصفه بالتميز على الآخرة لا يمكن ان الصفات بهذا الآخرة  
 بالقوة من ان اراد به الامكان بالنظر الى ثبوت الافراد بان الطبيعة يمكن لها الاتصاف فممكن لكونه غير نافع واذا استعمل  
 عدم امکان القوة الثابتة لخصوص الافراد فيكون كون التوقف على صفاته الحقيقية فان حصوله لبعض الاشخاص  
 لا يمكن الا بالنظر لبعضهم فيمكن بالحدس ونية ان الحاصل لنظر فرد بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي هي  
 لا ريب في امکان لفرد آخر ايضا من تلك الحقيقة فان الالباب التي الكيفية لتبنيها الى جميع افرادها على السواء فلا ياتي  
 فرد من الافراد من تلك الحقيقة عن امکان الاتصاف بالقوة القدسية فيمكن حصول كل مفهوم بالنسبة  
 الى كل فرد بالنظر الى الطبيعة من حيث هي هي فلا مشايخ عن انقضاء الا ان يقال المراد بالامكان الامكان  
 النضر لا مري لا الامكان الذاتي واما حصول تلك القوة لكل فرد بوجه نفس الامر وان كان يمكن ان يتباين  
 يمكن المراد بتوقف حصول النظر على النظر فقط حصوله مع ما يتعارفه من الاحوال والصفات عليه فلا يلزم صدق  
 لغيره البديهي على النظر لانه وان لم يكن متوقفاً على النظر بالنظر الى ذاتها لكنها ما خوزة مع ما يتعارفها من احوال  
 متوقفاً على ما يتعارفها من تلك القوة والاشياء التي تتكلم بعينها فممكن قوله وجه الدخ ان علم كل احد هذا  
 الدخ قبا اختاره المحقق الثاني في انه لا يغيره قال في شرح التهذيب لا نسلم امکان حصول هذا العلم لخصوص  
 بديهي الا ان العلم الحاصل بالكمه غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص وقال في مواشئ شرح المطالع ان  
 البديهي والنظر في العلم لا لا وبالاستدلال في العلم بها المعاني تجاه العلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله  
 بدون النظر ضرورة ان الحاصل بالنظر شخص والامكان بل بدون النظر شخص آخر من العلم وذلك العلم لخصوص  
 بوجه في علمه ان لا يمكن حصوله بالنظر واوروجاير المذققين بانه لا اختلاف بين العلمين لا بسبب نفس  
 لان العرض انما يتشخص بالحاصل في حصول كل علم لنظر فرد بكل من النظر والحدس ممكن ولا بسبب الحقيقة لان كل علم  
 كما يمكن ان يكون بالنظر فيحصل بالحدس البديهي وفضلاً عما في بعض حواشيه بان اختلاف العلم بحسب حصول  
 بالنظر والحدس اما من تلقا شخص به بل لانه عرض انما يتشخص بوجوده في الحاصل اى العاقل وحصول القوة  
 القياسية ممكن اكل اقل في حصول كل علم لكل عاقل بكل من النظر والحدس ممكن بناء على جواز التوارد بين

العطل فلا يكون اختلافاً فيما بالحصول بالنظر والحدس من لوازم التثني لمرتبة على وجوده للعقل اما من آثار  
 الحقيقة بان يكون الحاصل بالنظر حقيقة مستندة للحصول به والحاصل بالحدس حقيقة اخرى مستندة للحصول  
 به وهو ايضا باطل لان حصول كل شخص من العلم كما يمكن بالنظر يمكن بالحدس والتثني لو احده لا يمكن ان يرد  
 تحت حقيقتين مختلفتين او يوجد في احدهما لوازم حقيقة اخرى واورد عليه بوجودها انه لو صح ما ذكره يلزم ان  
 لا يحصل عام مختلف متعدد لشخص واحد فان اختلاف العلم اما بالتثني وبالهيئة والاول باطل لان العلم  
 عين والعرض انما يتخصص بالمثل وهو ههنا واحد فكيف يتعدد والتخصصات حتى يحصل بها لا عالم الواحد معلوم  
 متعددة ومنها ان قوله حصول كل علم لكل فرد من النظر واحد من ممكن مجموع مع قطع النظر عن شئ امكان القوة  
 القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة اناسلما امكان القوة القدسية لكل فرد لكن اختلافها اشخص  
 بالتخصص لا يتوقف على اختلاف الحمل شخصاً وزماناً فحسب بل بالحمل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد الشخصيات  
 باعتبار الجهات كما ليس في الاولى عندهم والا يلزم اجتماع التثني لمستحيل واجيب عنه بان القياس على الهيئة  
 الاولى قياس مع الفارق لان ليس في الاربها جهات خارجية موجبة للتعينات فتكون مختلفة بحسب التعيين  
 والتخصص فيوجب تخصص الاعراض بخلاف انفس الانا لظهور فانها متعينة ومحصلة لا اربها فيها اصلاً فانهما  
 بحسب الجهات لا يمكن في بقا الشخصيات لان الجهات فيها لا يوجب اختلاف الشخصيات ولعل الحق ان الشخص  
 انما يحصل بنحو الوجود كما ينبغي حقيقة انشأ الله تعالى واما المحل فليس متخصاً بل من امارات الشخص ولو ازم  
 فيجوز ان يختلف العلمان لشخصا بنحو الوجود فان الوجود الحاصل بالنظر غير الشخص منه الحاصل بالحدس فكذلك  
 الشخصان وباحتمال الشخص من العلم الحاصل بالنظر غير الشخص منه الحاصل بالحدس فالحاصل بالنظر لا يكون  
 ان يحصل بالحدس اصلاً واعلم انه قال المحقق الدواني من عرف البديهي والنظري بالاختصاص في تحصيله  
 نظراً وفكره يحتاج اليه فالامر عليه اهون فان فاقد القوة القدسية عين هو فاقد يصديق عليه انه يحتاج  
 تفصيل المطالب كلها الى الفكر قطعاً واورد عليه كل من نظر في كلامه بان التوقف والاحتياج سيان بل هما  
 واحد فالوقوف والاحتياج الحقيقي لا يصح اخذهما في تعريف النظري واما الاحتياج بمعنى وجوده فحقيق  
 فيها فلا فرق بين التعريفين فلا وجه للقول بسهولة الامر في احدهما دون الآخر واجاب عن بعض المتقدمين  
 بان انشأ النظرية والبدئية على التعريف الاول حال العلم اي الحصول في الذين وهو لا يختلف باختلاف  
 العالم فانه في نفسه اما يتوقف على النظر ولا يتوقف عليه على التعريف الثاني حال العالم اي التحصيل والتوقف

باختلاف العالم فيجوز ان يكون تحصيل علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين ويروى عليه ان  
 تحصيل عالم بعينه معلوم بعينه كما يمكن بالنظر يمكن بغير النظر ايضا بحوث التوقف القدرسية فلا معنى للتوقف  
 على النظر الا ان يقال الضرورة مأخوذة بشرط الوصف قابل في الله لان البديهة والنظرية آدومها الشارح  
 انها بعض المدققين الى ان المتصف بالبديهة والنظرية اولاً وبالذات ما هو حاصل في الذهن من حيث  
 هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم لا حاصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن لان  
 ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر لا بالذات هو نفس الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله  
 في الذهن اي العلم وما يترتب بالذات هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ويروى عليه ان مقتضى  
 من النظر تحصيل مصدر اكتشاف الشيء الاشياء في سريرة البهرمان انما يفي العلم لا المعلوم فانه كان موجوداً  
 من قبل ان يفكر المتصف بالنظرية هو العلم لا المعلوم واذا كان المتصف بالنظرية هو العلم فلا بد ان يكون  
 المتصف بالبديهة اي هو العلم كما لا يخفى ثم انه كثيراً ما يتفق انه يحصل في الذهن بصورة الموضوع والمحمول في ذاته  
 ولا يحصل الاذهان بثبوت الموضوع للموضوع ثم بعد اجمال النظر يلزم البرهان فيحصل الاذهان بانسبته من وجود  
 الوجود في العلم لا في الموضوع في حال الملك مثلاً بصورة اخرى عين الاذهان بل انما يري الاذهان بالذات  
 فانه ما في السبب ان الاذهان يكون عبارة عن احوال الادر اكبة المارة للذات و لا مشامة فيه بل هو الحق  
 الحقيقي بالقبول كما سبق فلا يكون الصورة الذمينة سواء اراخذه من حيث ما هي اي اذن من حيث هي شخص ذهني  
 متضمنة بالبديهة والنظرية حقيقة وبالذات فيكون المرتب على النظر ما هو العلم حقيقة واما المحال فانه متضمن بها  
 بالعرض فممكن كون المعلوم بديهي او نظرياً ان علم ما بديهي او نظري و منهم بعض الشارحين ان المحصور اركان  
 في العلم او المعلوم غير متبع بل الحق انما يتبين العلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفس الواسطة في العرفين و  
 المعلوم فانه سببه في الواسطة مطلقاً فان التوقف على النظر للمعلوم بالنظر الى ذاته والعلم بعد توقفه وجوده بعينه  
 التي هي مرتبة وجود المعلوم بعينه بالذات فيتحقق الواسطة في الثبوت وذلك لان الكسار بديهي اليها في  
 الخلية لما تقدم ان ابنه في لا يكون كاساً ولا اكتشافاً فالمحمول في الطبيعة التي هي مرتبة المعلوم واما من حيث  
 الاكتفاء بالعوارض الذمينة في مرتبة ثان من الاول فبذلك يتوقف واقدم منه فتوقف على سببه اي لا يكون الحق  
 على توقفه الثاني على ما يمكن لان يكون الاول واسطة في السقوط الثاني او لا تعدد له في تلك  
 الواسطة فيها نحن فيه والتوقف في ذلك بل بان يكون واسطة في الثبوت من كون الواسطة واداء الواسطة

كلية معروفة في الصفات بالذات الا ان في الاول معنى نفى الواسطة مطلقا وفي الثاني بمعنى نفى الواسطة في  
العروض هذا الكلام في غاية السخافة والخرافة اما اوله فلان هذا الكلام يعني على وجود الطبائع في الاعيان وفي التماسك  
مستتر على نفى وجود الطبائع في الاعيان فلا يسهل ان يقول بوجودها فيه اما ثانيا فلان كلامه مستتر في ان الطبائع  
وجودا منفردا عن الاشخاص في الاعيان مع ان الثابتين بوجود الطبائع في الاعيان قد يفسر جوابا بان الطبائع الكلية  
لها وجود آلي ووجود طبيعي والفرق بينهما ان الوجود الآلي للطبائع الكلية غير مبرهن باستدلال خاص في شخص  
مختص بخلاف وجودها الطبيعي فانه عين وجود الفرد بالانفصال اما لوجود الآلي وان كان قبل كل فرد ولكن لا يمكن  
ان يكون مجردا عن الشخص في التعبير من قولوا الطبيعية والشخص محمولان على واحد لان جعل الطبيعة مستقرا على  
جعل الشخص وان كان كذلك فلا يكون بينهما توقفان احدهما توقف وجود الطبيعة والآخرة توقف وجود الشخص  
بل بينهما توقف واحد هو توقف وجود الفرد بالجملة ان كان المراد بتوقف وجود الطبائع على الفرد وجودها الآلي  
فتوقفه عليه غير مستلزم من حصول طبيعته المصورة الذاتية بل انظر وان كان المراد بوجودها الطبيعي فتوقفه عليه مستلزم  
لكن توقفه عليه لبيته توقف الفرد اذ ليس بحسب هذا النوع من الوجود تفاوت بين الطبيعية والفرد اصلها فلا يتبعه توقف  
التوقف حتى يكون التوقف لوجود الطبيعة واسطة في الثبوت بل يكون التوقف على النظر من الاعراض الأولية  
للمصورة الشخصية وانما ثبت التوقف على النظر للطبيعة بالعرض اي بواسطة في العروض واما ثالثا فلان معنى  
قولهم انجز في لا يكون كاسبا ولا كاسبا ليس بالوهم بل معناه ان علم الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا بالانتماء في التماسك  
سواء فهمه وعلته ومهمه فمال في له فان قلت آه يعني ان المقصود بالذات في التبعورات هو التوقف لا انتماء المقصود  
من غير علم المكتشف وفي التصديقات هو الاذعان لانفس المذعن فما يحصل من النفا ليس الا العلم لا العلم هو  
والتيه المقيد للقول انتهى آه فيتمتع بما قال صاحب الاق المبين يجعل له انما يشبه الى العناية الشاملة بل  
الى فاعل الهيئات وتفسير الوجودات على الاطلاق واما سائر العلل وانما يشبه اليها الدخول فيما يتوقف عليه الجبل  
المؤلف الى علم الموجودات اذ توقف نفس لبيته وقوامها عليها فكذلك يكون بالعرض فاذا استتم ما يتوقف عليه وجودها  
ويبلغ الاستعداد فتمتع الفاعل بشارتها الاضافة حصل الوجود ولكن حصول الوجود وانما يكون بان يبارع على  
نفس لبيته فيلزم الوجود وفي هذا الكلام في غاية الوهن والسخافة لانك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس من  
عوارض الهيئة بل انتشار انتزاع الوجود وليس لانفس لبيته بل اذ يادق امره انفسها معنى وان نسبته الوجود الى  
الهيئة نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فليس في الواقع الانفس لبيته والوجود

حكاية عن نفس الذات المتفردة ولما كان جعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها ومصدقها ليس لان نفس المهيئة بالذات  
 امر عليها فجعل الحكاية بما هي حكاية بموجب الحكاية عنه وان كان جعل مفهوم الحكاية من حيث انه موجود في الذهن  
 بوجوده وجو الحكاية عنه متنازعا بجعل الحكاية عنه فعلى هذا لا معنى لكون المهيئة اثر افعال وكون الوجود اثره بالحق  
 لا عرفه لا معنى لكون الوجود معلولا الاكون مصداقه ونشأته انشأته معا ولا فان اريد حصول نفس الوجود من  
 سائر العلل حصول مصداقه منها فيكون اثر سائر العلل في نفس المهيئة على خلاف ذلك ان اريد تحقق نفس الوجود في الواقع فذلك لا يتحقق في الذهن  
 لا علامة له بوجه ولا شيء الذي الكلام في علمه وان اريد به تحقق نفس الوجود في الواقع فغيره انه لا يتحقق لنفس الوجود في  
 الواقع الا بتحقق مصداقه الذي به نفس المهيئة فتأمل لا تخبط في ذلك واما سائر العلل آه قال في استحاشية المبدء بالعلل  
 ما هي خارجة عن حقيقة المعال كالمشاكل فلا يتجه النقض بالمادة والصورة انتهت اعلم ان كلام صاحب الفق  
 المبدئين صريح في ان المبدء سائر العلل سوى افعال الحق فالنقض بالمادة والصورة غير منفع على ان الشرح انما  
 لا يحصل منها الوجود ولا عند اصحاب الجعل بسيط ولا عند اصحاب الجعل المؤلف كما لا يخفى على من اراد ان يفسر  
 قوله فالامور المعلومه آه فغيره لا يراو بهذا انه انما يصح لو ثبت ان اثر افعال نفس المهيئة والوجود اثر سائر العلل  
 وقبيلت بطلانه وايضا يدعيه ان اراد بقوله هو الشيء من حيث الحصول الذي الشيء الماخوذ منه هذه الاستحاشية  
 فهو ليس بعلم لان الشيء الماخوذ مع هذه المهيئة انما يتحقق في اعتبار العقل وان اراد به الشيء المتفرد الذي هو  
 الوجود في الذهن فمع لجا. وعن العبارة كما لا يخفى لا يخفى انه اثر افعال بسيط فلا يمكن مترابعا على القوة على رعم  
 الامور لان نفس المهيئة اثر افعال بالذات دون سائر العلل التي منها النظر ولا يمكن ان يرد بها الشيء من حيث  
 انضمام الوجود اليه لان الوجود ليس مرادفهما كما عرفت غير مرة فتذكر في له لانه مجموع آه قال في استحاشية  
 او فغيره ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به الكنف بالعوارض الذمينة فيصير شخصا ذمينا موجودا في العقل و  
 يترتب عليه آثار وليس ههنا موجودا حقيقة غير ذلك فكل شخص لا يمتنع الا ان الشيء من حيث هو موجودا له الصورة  
 يحصل له ارتباط مع العقل بوجوده صورته كما للمعنى بوجوده صورته في المرأة فيقال انه موجود في العقل بمعنى انه متبدا  
 به بارتابا لنفسه فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل بخلافه نعم قد يظن العقل ذلك  
 الشيء مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو موجودا في هذا المبدأ فلهذا لا يكون نظرا  
 للخط والتعريف باعتبارين وبهذا النحو من الوجود الحق بان الشيء وجودا ظليا لانه متبدا على النحو الاول الذي  
 هو مجرد الآثار وما لا يترتب عليه تلك الآثار وتايج الاول فلا يمتنع له الوجود بالذات فان هذا اللاحق بعد

تتحقق العلم والمعلوم ويكون ان يقال الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجوب لان العقل يتجرد الاشياء عن العوارض  
الخارجية فيحصل عنها المرسلة في الذهن اولاً بنفسها مجردة عنها بوجودها في نفسه لا يترتب عليه الآثار ثم يترتب  
قائمة بالذهن وتكتشف بالعوارض الذهنية فيكون لها وجود يترتب عليه الاكتشاف وهذا هو الوجود الاصلي الاول  
الظلي فللاشياء في الذهن وجودان حقيقة احدهما في نفسه والآخر لغيره فتم كلام القائل وان دفع المدفع اثبت  
اعلم ان الوجود على ضربين احدهما ما يكون الوجود بذلك الوجود بحيث يترتب عليه الآثار ويعبر عنه الاحكام  
وهو الوجود الخارجي المسمى بالاصلي والثاني ما يكون الوجود بذلك الوجود بحيث لا يترتب عليه الآثار ولا يصح  
عنه الاحكام وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالآثار مثلاً لها وجود يترتب عليه آثار مخصوصة مثل الحركة والاحراق  
وطولها لعلوم الاحكام كالجوهرية وقبول الابعاد وغيرها ولها وجود آخر ليس بهدرك الآثار بل ولا مظهر للاحكامها  
وانما هو مصدر الآثار بصورة ومظهر للاحكامها فهو وجود ظلي للآثار وجود اصلي لصورتها كاحكامها منها  
في الذهن حقيقة قائمة به موجودة بالوجود الاصلي لانه يترتب عليه الاكتشاف وهذا الوجود اذا نسب الى نفس  
حقيقية مثلاً كان وجوداً ظلياً لها ضرورة عدم ترتب الآثار الخارجية عليها فالمرتبة على النظر انما هو الوجود الاصلي  
للمصورة لا الوجود الظلي للمعلوم لانه تابع للوجود الاصلي للعلم اعني الصورة العلمية لان كونه وجوداً ظلياً موقوف  
على ان يتسبب العقل الى النفس الشئ الذي هو المعلوم فعلمة الوجود الاصلي الذي ليس موقوفاً على تحليل العقل  
وانظر الله وسبحته اياه الى شئ فلا يكون معاً لا بالذات فتم ما قال المجيب ان الظلي تابع للاصلي آه واما قال  
المتأخر في استحالة نفيه وجوده من الاختلال الاول ان قوله ان الشئ اذا حصل في الذهن آه يبرح في ان ليس  
الموجود في الذهن الا الشئ من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية اعني الشخص العقلي الذي يترتب عليه الآثار  
والشئ من حيث هو ليس موجوداً بوجهه وهذا بطريق قطع لان وجود الشخص بعينه وجود الطبيعة من حيث هو  
هي ولا معنى للقول بوجود الشخص مع عدم وجود الشئ من حيث هو بوجهه وجوداً واحداً كما سرت به الشيخ الفقيه  
في آيات الشفا وبالحجة القول بوجود الفرد مع وجود الشئ من حيث هو هو والتفكاك احدهما عن الآخر في الوجود  
والتحقق بسفطة ظاهرة لا ينبغي للعقل ان يفهم به الثاني ان تفسير الشئ من حيث هو هو بالصورته ليس  
بصحيح الا في الموجودات واما في العلم بالمعدومات فلا يصح اصلاً لان المعدومات المطلقة ليس لها ما لها الصورة  
ولا لزوم وجودها والصواب ان يقال معنى شئ من حيث هو هو ان يكون ذلك الشئ له مظهر قطع النظر عن  
العوارض الشخصية لانها صورة شئ آخر فيشمل العلم بالمعدومات ايضا الثالث ان قوله كما للمرئي آه ليس شئ

حكائية عن نفس الذات المتشقة ولما كان جعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها ومصدقها ليس لا نفس المهيئة بل انما  
 امر عليها فجعل الحكاية بما هي حكائية هو جعل الحكمي عنه وان كان جعل مفعولاً من حيث انه موجود في الذين  
 بوجوده وجود الحكمي عنه متنازلاً جعل الحكمي عنه فعلى هذا لا معنى لكون المهيئة اثر اجاعل وكون الوجود اثاره باقي لاجل  
 لما عرفناه لا معنى لكون الوجود معلولاً الا كون مصداقه ومثله اثاره معلولاً فان اريد جعل نفس الوجود من  
 سائر العلل جعول مصداقها فيكون اثار سائر العلل هي نفس المهيئة في خلاف ذلك ان اريد يتحقق نفس الوجود في الواقع فذلك لا يتحقق في الذين  
 لا علاقة له بالوجود والشيء الذي الكلام في علمه وان اريد يتحقق نفس الوجود في الواقع فغيب انه لا يتحقق لنفس الوجود في  
 الواقع الا يتحقق مصداقه الذي هو نفس المهيئة فتأمل لا يخطئ في ذلك واما سائر العلل آذ قال في اشياءه المرد على  
 ما هي خارجة عن حقيقة المعلوم كما شرط فلا يتجه النقص بالمادة والصورة انتهت اعلم ان كلام صاحب الفق  
 المبين صريح في ان المرد سائر العلل سوى اجاعل الحق فالنقص بالمادة والصورة غير منقطع على ان الشرط  
 لا يحصل منها الوجود ولا غير اصحاب الجعل بسيط ولا عند اصحاب الجعل المؤلف كما لا يخفى على من اراد في مسائل  
 قوله فالامور المعلومه آه لتقرير لا يراد بهذا القول انما يصح لو ثبت ان اثار اجاعل نفس المهيئة والوجود اثار سائر العلل  
 وقد عرفت بطلانه واليهما يد عليه انه ان اراد بقوله هذا شي من حيث الحصول الذي هو الشيء الماخوذ مع هذا انما يتجه  
 فهو ليس يعلم لان الشيء الماخوذ مع هذه الحقيقة انما يتحقق في اعتبار العقل وان اراد به الشيء المتشقة الذي هو المصداق  
 الوجود في الذين فتح بعد. ومن العبارة كما لا يخفى لا يخفى انه اثار اجاعل بسيط فلا يكون مرتباً على النظر على زعم  
 المورولان نفس المهيئة اثار اجاعل بالذات دون سائر العلل التي منها النظر ولا يمكن ان يباد بها الشيء من حيث  
 انضمام الوجود اليه لان الوجود ليس مرادفها مائلاً ما عرفت غير مرة فتذكر في له لانه لا يجمع آذ قال في اشياءه  
 لكونه ان الشيء اذ حصل في الذين وقام به الكلف بالعوارض الذبئية فيصير شيئاً فبينما موجوداً في العقل و  
 يرتب عليه الآثار وليس بينهما موجوداً حقيقته غير ذلك لنفس الذين الا ان الشيء من حيث هو هو عني بالصوره  
 يرتب له ارتباط مع العقل بوجود صورته كما للمر في وجود صورته في المرأة فيقال انه موجود في العقل بمعنى انه يرتب  
 به ارتباط بنفسه فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقته بل برباط انهم قائلين العقل ذلك  
 الشيء مع قلع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو موجوداً في هذا العالم فيها الا كما يكون نظراً  
 للخط والتعريفه بالتباين وبذلك من الوجود الحق بان الشيء وجوداً ظلياً لانه يتنسج على النحو الاول الذي  
 هو مبداء الآثار ونهاها لا يرتب عليه تلك الآثار وتابج الاول فلا يسلبه لا حاليه بالذات فان هذا الاصل

تتحقق العلم والمعلوم ويمكن ان يقال الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجوه لان العقل يتجرد الاشياء عن العوارض  
الخارجية فيحصل عنها المرسلة في الذهن اولاً بنفسها مجردة عنها بوجودها في نفسه لا يترتب عليها آثار خارجية بل  
قائمة بالذهن وكما تنقذ بالعوارض الذبينية فيكون لها وجود يترتب عليه الاكتشاف وهذا هو الوجود الاصلي والاول  
الظلي فلما شيا في الذهن وجوداً حقيقياً احدهما في نفسه والاخر لغيره فتم كلام القائل وان دفع اليه في انفسه  
اعلم ان الوجود على شريطين احدهما ما يكون الموجود بذلك الوجود بحيث يترتب عليه آثار ولديه رتبة الاحكام  
وهو الوجود الخارجي المسمى بالاصلي والثاني ما يكون الموجود بذلك الوجود بحيث لا يترتب عليه آثار ولا يترتب  
عنه الاحكام وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالاشياء مثلاً لها وجود يترتب عليه آثار وعنده مثل الحرارة والاشياء  
وطايب المعاد والاحكام كالجوهرية وقبول الابعاد وغيرها ولها وجود آخر ليس بمصدر آثار بل لا مثلاً للاحكام  
وانما هو مصدر آثار الصورة ومظهر للاحكامها فهو وجود ظلي للآثار وجوداً ظلياً في ذاتها في الصورة انما هي انبعاثها  
في الذهن منقطة قائمة بموجودة بالوجود والاصلي لانه يترتب عليه الاكتشاف وهذا الوجود اذا نسب الى نفس  
حقيقية مثلاً كان وجوداً ظلياً انما صورة عام ترتب الآثار الخارجية عليها فالنسبة على النظر انما هو الوجود الاصلي  
للمسورة لا الوجود الظلي للمعلوم لانه تابع للوجود الاصلي للعلم اعني الصورة العلمية لان كونه وجوداً ظلياً موقوفه  
على ان يربطه العقل الى النفس لشيء الذي هو المعلوم فعلمه علم الوجود الاصلي الذي ليس موقوفاً على تحليل العقل  
وانما عند من يثبت ان ايادى شيء فلا يكون معاً بالذات فتم ما قال المجيب ان الظلي تابع للاصلي آدو اما ما قال  
الشراح في استحالة نفيه وجوده من الاختلال الاول ان قوله ان شيء آدو معلوم في الذهن آدو صحيح في ان ليس  
الموجود في الذهن الا الشيء من حيث الاكتشاف بالعوارض الذبينية اعني الشئ العنق الذي يترتب عليه الآثار  
والشيء من حيث هو ليس موجوداً بوجوده وهذا بطريق قطع لان وجود الشخص بعينه وجوداً ظلياً من حيث هو  
شيء ولا يستلزم القول بوجود الشخص مع عدم وجود الشيء من حيث هو بل وجودهما واحد كما في الشيء الواحد  
في الكليات والاشياء المتول بوجود الفرد مع وجود الشيء من حيث هو وهو الفكرة كاحد ما من الآثار في الوجود  
والتحقق فسطحة ظاهرة لا ينبغي للعقل ان يفهم به الثاني ان تفسير الشيء من حيث هو هو بالصوره ليس  
بجميع الان في الموجودات واما في العلم بالعددات فالاصح اسماً لان العددات المطلقة لا يكون لها ما لها العدد  
والالزم وجودها والصواب ان يقال معنى شيء من حيث هو ان يكون ذلك الشيء ما لا يمكن قطع النظر عن  
العوارض الخاصة لانهما صورة لشيء آخر ليشمل العلم بالعدد واما في الاشياء ان قوله كما في آدو لشيء

اما اولاً فانه لا يحصل صورة الشئ في المرآة كما ثبت في علمه واثباتها فاحتمل اتحاد المرئي مع شبهه الحاصل في المرآة  
 الرابع ان تحقق العلم بميتوقفت على لحاظ الشئ من حيث هو وهو ليس الكلام الا في المعلوم الذي هو الشئ من  
 حيث هو ولا في المعلوم من حيث لحاظه كما هو ضرورة ان العلم لا يتوقف على هذا الحاظ الخامس ان قوله وكان  
 ان يقال آه انما يصح لو لم يكن الحصول فيه الذهن عبارة عن الحصول في نفسه والقيام في الاقلا  
 منه لكون القيام بالذهن متناحدا عن الحصول في نفسه وقد عرفت فيما سبق ان الحصول في  
 الذهن عبارة عن الحصول في نفسه والقيام في نفسه لا في غيره من حيث قوله فيحصل  
 بهيمة المسئلة آه ان لو كان معناه ان الهيئة المرسله في نفسه لا في غيره من حيث قوله فيحصل  
 لا كوجود الاعراض في موضوعاتها فهو مفسر مع البطلان لانها حاصلة في نفسه  
 المحل المستغنى في المحل المستغنى لانه وان يكون وضاد وان كان سناه انه يحصل في الذهن بوجوه  
 مستقلة كوجود الاعراض في عبارة عن القيام بالذهن والحصول فيه كما لا يخفى السابع ان قوله في الذهن  
 نحو من الوجه فالهيئة في مرتبة الحصول في الذهن السابقة على القيام به لا يمكن ان تكون مرتبة او الوجود لهم  
 بانفسهم بدون الشخص اصلا فلا بد وان تكون مشتقة بالانفصال لا بمعنى تفككها فانه بالذهن قاطع في تلك  
 المرتبة قاطع ولا يخفى في له واما النظر الدقيق في آه انه تعلم ان النظر الدقيق يحكم بان الحاصل في الذهن او  
 وبالذات انها هو الشئ من حيث ذاته ان بالعرض الذهنية واما الشئ من حيث هو فانه يحصل بالعرض وفي  
 صفة فانه يحصل في الذهن فتائق المعلوم وكون البهية عبارة عن الاجلانية الغير الموجهة الى انفسهم وكذا  
 كون النظرية عبارة عن الاختصار الموجه اليه كونه بالذاتين الشئ من حيث هو وقبل ان يقوم بالذهن غير  
 معلوم اذ مدار النظر على تحقيق الواسطة في الحصول الذهني واما البهية على مدعها فان حصل الشئ في الذهن  
 بواسطة فهو نظري والا فهو بديهي وتلك الواسطة هي المعنى او بعبارة اخرى بان الحصول في الذهن فلا يحتاج  
 اليها الا الشئ الموجود ويترتب عليه الآثار واما الاستدلال بالوجود في الذهن في الواقع فانه يوجبها الى المرون  
 وانتهى بالذات ثم والحاصل ان كون مدار النظر على تحقيق الواسطة في الحصول الذهني لا يلزم منه  
 ان يكون المرتبة على النظر انفس الشئ من حيث هو لا حصول في الذهن حالا جلالية عبارة عن كون انفسه  
 الشئ غنيا عن النظر والافكار والاختصار عبارة عن كون الاختصار مرتبة على النظر فانهم قى له اي الموجهة آه في  
 ما فيها ان انفسه الاختصار بالمجهرية يجب جدا فان المجهرية عام المعانيذ عما من شأنه فعلى تفسيره يلزم ان

ان لا يكون شيء من المعلومات نظرياً وان يسلخ النظرى عن النظرية بعد المعلوماتية بالنظر وان يكون كلاماً مجهول  
 بالفعل ولو لم يتج في علمه الى نظره استدلال نظرياً وان ينحصر التصورات والتفديقات في المبادئ بنسرة  
 ان كلاماً هو مقصوداً ومصدق به معلوم لا مجهول ثم المجولية التي يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فهي  
 ليست حادثة للشيء في نفسه كما لا يخفى فليس له فاق المقصود من الفقرة قال في الحاشية المقصود من الفقرة  
 الاشياء اما بالكنه او بالوجه وهو لها في الذهن ولا يدخل للعوارض الشخصية الذاتية اذ ليس المقصود  
 حقيقة العلم سواء كانت محتاجة كاجمال الحدود او مفصلة هذا في التصور وكذا المقصود حصول الاذعان في  
 بالشيء نفسها لا من حيث هي قائمة بالذهن وكيفية العوارض الذاتية ثم الحصول الاصيل الذي يترتب عليه  
 الآثار وان كان منسوباً الى الصورة العلمية بالذات كلفه منسوب الى المبنية من حيث هي هي الا ان يكون  
 هو بعبارة وجوده والطبيعية مع ان الوجود والظلي كما استقناه اجزاء في الحاشية المطولة يصلح للمعلومية حقيقة فتأمل  
 وفيه انه لو كان المراد بقوله تحصيل الاشياء ان المقصود تحصيل علم الاشياء اما بالكنه او بالوجه فسلم كانه غير متحقق  
 لما هو لعمده وان كان المراد ان المقصود بالذات ان يحصل اكناه الاشياء ووجودها العلم ليس مقصوداً  
 فغير مسلم بل غير صحيح اذ المقصود بالذات ليس الا العلم بالاشياء واما وجودها في الذهن فليس مقصوداً بالذات  
 بل هو لازم للمقصود بالذات كما لا يخفى واما قوله ولا يدخل للعوارض الشخصية آه فني غايته الاستفاضة اذ ليس المقصود  
 ان تعقل العوارض الذاتية مقصود بالذات بل المراد ان المقصود بالذات هي الصورة المكثفة بالعوارض  
 الذاتية وظاهر ان لها دخلاً فيها هو مقصود بالذات وقوله وكذا المقصود حصول الاذعان آه لا يتم الا اذ لم يكن  
 الاذعان علماً واما على تقدير كونه علماً كما هو الحق فيكون المرتب على النظر هو العلم التقديقي كما لا يخفى ثم قوله لان  
 وجود الشخص آه مناف لما قال سابقاً في الحاشية المطولة وليس بينهما وجود آخره وقد عرفت سخافة ما قال  
 اخيراً في الحاشية المطولة فتذكر ولا تخط خط عشوار في له واما التصرف في معنى التوقف آه علم انه قد اجاب  
 المحقق الدواني عن الايراد المذكور سابقاً باننا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد السبل المستقلة  
 للمعامل الشخصية على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعاول بكل منهما لو حصل التبادل ثم  
 اذا وجد باحدى علتين لا يمكن حصوله بالعلته الاخرى ولا شك انه يمكن حصول المعاول بدون كل منهما  
 لا يمكن وجوده الاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم لم يكن شيء منها علته له اذا علت ما يتوقف عليه الشيء ههنا بل كونه  
 هو الامر صحيح لدخول الفاعل ولا شك انه يصح في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق المعاول

وكذا اذا حصل العلم بالسبب الصحيح ان يقال حصل الكسب فوجد العلم وان لم يكن كذلك هذا العلم بغير هذا الطريق  
 اعترض عنى عليه بعض المدققين بان هذا الجواب مبنى على جواز فقد العلة المستعملة بمعنى الموقوف عليه التمام وحق  
 انه لا يجوز ان تقوم بينه العلة في التوقف والترتب والموقوف عليه انما هو القدر المشترك بينهما او  
 المدلول لا يترتب الا على شئ يتحقق حصوله بدونه والشاغل قد اقتضى به كما هو ويدر في اكثر المواقف والحق  
 ما قال بعض الاعلام ان حاصل الجواب منع ان التوقف الموروث في التعريف هو التوقف الحقيقي بمعنى عدم  
 اسكان وجود الموقوف بدون الموقوف عليه بل التوقف الموروث في التعريف هو الامسح لا دخول الفاعل  
 استند المحقق الدواني على شمول هذا الاستعمال محال عندهم بانهم فعلوا فعلا شاملا فيا وقالوا قولنا لا ادلما هو يتجوز  
 فقد والعلة المستعملة مع اطلاق لفظ التوقف فعلم ان ليس التوقف عندهم بمعنى لولا لا يمنع بل التوقف  
 هو العلامة المستعملة لدخول الفاعل وباحتمال التوقف بهذا المعنى شائع عندهم وهو المراد منها ولا شك ان العلم  
 لا يعمى بحصوله بل لا بد من النظر في التوقف للجواب على ذلك التجيز وانما ذلك مستلزم من الاطلاق فان  
 قيل العلم الواحد كحصول العلة المستعملة في التوقف بالاعتقاد في هذا الجواب التوقف  
 على النظر والحدس فقد توقف الجواب على تجيز فقد والسبب المستعمل يقال اول ان العلم هو الشئ من حيث  
 هو وله تعدد في اثار الوجودات والتفخيمات التمييزية فلم يكن واحدا بالشخص والاباس في تعدد العلم المستعمل  
 الواحد بالوحدانية العامة فوقف الجواب الا على وجوده والعلة على الواحد بالعموم وثانيا ان العلم الحقيقي  
 هو المتيقن والحدس والتجيز والاشكال اعمالات ويجهز ان يكون الحدس القدر المشترك فاعلم انما يفرق بين  
 التوقف المشترك فلم يتصور الواحد الا انه كان للزوج كمثل الفاعلين في حصول العلم ومن افراد هذا القدر المشترك  
 فترجع ان يقال سبب النظر او تعدد في حصول العلم وان كان في ذاته واحدة والحدس هو المتيقن القدر المشترك  
 فادركنا ان العلم يتناول من الجبرين واستند بان ذلك انما يكون ان العلم هو القدر المشترك ويقال لتوقفه  
 العلم على افراد العلم يقال قيام السبب مع توقفه على فرد العلم مع ان العلم التوقف الحقيقي فعلم ان له  
 معنى آخر هو العلم المستعمل في الفاعل فكم الكلام في هذا ما ينبغي ان يقال في الاعتراض على تعريف العلم  
 بالعلم ان في علم العلم المستعمل في الفاعل في حصول العلم في شئ فاعلم ان العلم المستعمل في الفاعل هو العلم المستعمل في الفاعل  
 وانما العلم المستعمل في الفاعل هو العلم المستعمل في الفاعل في حصول العلم في شئ فاعلم ان العلم المستعمل في الفاعل هو العلم المستعمل في الفاعل  
 في حصول العلم في شئ فاعلم ان العلم المستعمل في الفاعل هو العلم المستعمل في الفاعل في حصول العلم في شئ فاعلم ان العلم المستعمل في الفاعل هو العلم المستعمل في الفاعل



في المتلازمين مطلقا ليس يصح لما يستلزم من الضر ان عدم الواجب متلازم لوجوده واذا كان عدم الواجب  
 متلذا لانه كان عدم ذلك عدم غير مستند الى امر آخر لان احد التقيين اذا كان متلذا كان التقيين الآخر  
 واجبا قطعا وان وجود الواجب سبحانه غير مطلق فثبت التلازم بين الوجود وعدم العدم بلا غلبة وانقضى ان بناء  
 الايراد الاول على ان العلة احدى العلتين لا يعينها وجودها في الملة ومن اذ التلازم انها موقوفة على ان  
 يكون العلة كل واحد من العلتين يتصور معها ويكفي ان يتصور مع كل منهما فخل وجود المعال وانما يدل ان  
 القول يكون علة الوجود احدى العلتين لا بخصوصها مستلزم لا نقول يكون خصوصية كل منهما اقوال  
 يكون العلة مع العلة المشتركة وقد فرض ان الحد وصية كل منهما موقوفة في تحقق المعال والالتزام في هذا التقدير  
 ان يقال علة الوجود انما هي العلة التي لا تفرق كون كل واحدة واحدة علة تاممة يكون عدم كل واحدة  
 منها علة لعدم المعال والالم يكن فرض علة تاممة علة تاممة وعن الثاني بان عدم المعال لو كان علة تاممة  
 باعدام العلة التي وجدها المعال ابتداء اصح اجتماع التقيين لانا اذا فرضنا عدم احدى العلتين وجدها  
 المعال ابتداء اصح وجود العلة الاخرى وليس ذلك مما يمنع البسطة لعدم المتلازمة بين العلتين متلازما بل  
 هي من الحالات والالزام الترتيب بلا مرجع في الاستثناء حين تحقق المعال فيلزم ان يكون المعال هو  
 وجوده وانما نشق الوجود والعدم واورده عليه بان الكلام انما هو في تبيينه وانما العلة التي لا تفرق  
 التقيين بان يكون كل واحد من العلتين لو وجدت هي ابتداء ارب. ذلك المعال انفسى فاذا وارتبها  
 استحال وجود الاخرى بها وان كان ان يوجد بدل الاولى ابتداء فما ذكر من الفرض المذكور خارج عما  
 فيه الكلام والحق انه لما كان علة الوجود على هذا التقدير متعددة لك علة العدم او عدم التمدد متعد. فاذا تحقق احد  
 التقيين بخصوصها وعدم الاخرى بخصوصها فثبت تحقق علة الوجود وعلة العدم معا فيلزم  
 اجتماع التقيين والاستمرار بلا مرجع وبناء النظر الذي ذكره على وجود علة العدم وهي  
 لا تصور على تقدير تعدد علة الوجود فاذا ثبتت علة الوجود ووجدت احدى علتيه لم  
 يتبين ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة علة العدم كذلك عدم العلة  
 الاخرى المع. ومرة علة العدم وينتج تحقيق حقيقة علة العدم فانه لم  
 والعلمية. سيما التا. المشتركة اذ اورد عليه بوجود الاول ان السور التوجيه حالة في  
 المادة مع الصورة الكلية في ثبوتها فان المسادة

يبقى تقومها مع تبدلها ولا يتناهي التعويل على القدر المشترك والالكان المقوم في الحقيقة هو هو علم لكن الصورة العقلية  
جوهرا لأنها ملغاة ولا يمكن ان يكون القدر المشترك عرضيا لان الصور طرائق مختلفة بالمهية فالقدر المشترك  
لا يكون الا جنسا والجمال انها بساطة ولوقيل انها بساطة خارجا لاذن يقال البساطة الخارجية ليست علم البساطة  
الداخلية ولو لم يستلزم فيكون اقامة الدليل على البساطة العقلية بان الصورة من مبادئ العمل في المذوق  
بشرط اللامية واللا بشرطية فهي بساطة ولا تتعدد الا جناس في مرتبة او تكررت في اخرجية فان جنس البساطة  
ان لم يستلزم على جنس الصورة لزم تعدد الا جناس وان يستلزم لزم تكرار الذاتي واجيب بان الصور النوعية  
ليست بمحال في المادة انما علمها في الجسم المقوم بالمادة والذاتية الجسمية وهي بعينها مادة شخصية له وفي صورتها  
لجسم علمها بوجوه الجسمية يحصل حصل آخر وقد شيد اركانها بعض الاعلام قد نبهت قال ان الصور النوعية مطلقة  
بساطة كانت او لم كانت حالة في الجسم اى المجموع المركب من اليبولي والصورة الجسمية المتوحدة توحد بطبيعتها  
لانها لو كانت حالة في اليبولي فالهوية في متناهيها الى الله وعلما فيلزم انما هي واحدة التوحد واحدا من الصور  
واما الى كل واحد من الصور فيلزم تواد العلل على معلول واحد فخصي لان اليبولي واحد فخصي واما الى القدر المشترك  
بين الصور فهذه القدر المشترك اما ذاتي او عرضي لا سبيل الى الاول لانها جزء لتلك الصور فتكون مركبة فيلزم  
تركيبها لعل مع انهم قد اتفقوا على بساطة الفصول فالصور اليبولية البساطة والتركيبة لا يتكلمان باختلاف  
الا فليباروا ما تمام هيات الصور فكانت الصورة حقيقة واحدة ولا سبيل الى الثاني اليه لانه يلزم ان لا يتنازع  
اليبولي الى الصور انفسها فتكون اعراضا وانما تحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض هو جوهرا لانه  
ليست محتاجة اصلا فيلزم كونها اعراضا لان الفرق بين الجوهرا والاعراض انما هو في جهة المحل لها  
وبار الا يرد عند كون المحل الجسم لانا نختار ان الجسم محتاج الى كل واحد من الصور ولا استتالة فيه لان الجسم ليس وجها  
شخصيا بل هو واحد بالعموم وفيه ان اليبولي وان كانت لكن وحدتها الشخصية مبهمه فهي باقية على كل حال ولا  
تصلح لقبول كل حلية وصورة مع بقائها بشخصها وتواروا العلل على معلول واحد فخصي انما يلحق او اكانت واحدة  
غير مبهمه فالحق ان اليبولي مع وحدتها الشخصية تكون متعددة في الصور الحاله فيها واذاتها واحدة بالذات  
ليس فيها اثنينية اصلا انما الاثنينية والتكثري في الصور فيبولى المتصل قبل طريان الانفصال هي بعينها سبيل  
الجزر بعد طريانه بمعنى انها امر واحد بالوحدية الشخصية المبهمه وكذا اليبولي المنفصل بعد زوال الانفصال هي  
بعينها اليبولي المتصل وانما يبطل بالانفصال والانفصال الوحدية والكثرة العارضان وليس في اليبولي في



بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم استحبابها الا بالصور لبقائها ايها كما كانت هذا كمالا  
 واحصا حصل ان كون الواحد بالعموم المستحفظ وحده عمومها بالواحد بالاشخص علة للواحد بالاشخص غير مستبعد فيكون  
 ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحده عمومها بالواحد بالاشخص علة للواحد بالاشخص ففان قيل قولك ان كل شيء  
 انه قال في استحبابه اشارة الى استحبابه بالاشخص لا بالعموم لان الامر لا يمنع من دخول الفاعل في الاستحباب  
 والترتيب والاستحباب امران متلازمان لا يتصور ان يستلزام أحدهما دخول الموقوفين بغيره بل هو الموقوفون به  
 لان الترتيب اثر وظل للترتيب عام في الاشياء لا يتوقف على المبدء والعللة فيكون له دخول الفاعل في الترتيب بغيره  
 والقدر المستلزم بين العلمين في صورة التبادل والتعاقب انتهى والحق في علمي ما في بيان الوجود بالاشخص بما  
 هو كذا لا يترتب الا على علم واحد بالاشخص فيترتب عليها ما هو احتياجي اليها واما وجودها بالعموم فهو وان كان مستقرا  
 مع وجود الاشخص لكنه غير مبرهن ان وجوده بالاشخص فلا يكون وجوده بالعموم محتاجا الى ما كان الوجود بالاشخص  
 بما هو كذا فممكن ان يكون مرتباً عليها انما يحصل بهاء ان كان يحصل بالاشخص بالترتيب بها كذا ودون لا يتلحق  
 بالشئ اذا حصل بغيره ولا بد من انه لا يتلحق به وان كان له حصول آخر بالاشخص لم يوجب ان يتلحق الى الشئ بغيره  
 حصوله بغيره فيكون مرتباً على الشئ بالترتيب بالذات كانه اعم من الاحتياج بالذات فافهم في الاستحباب  
 في استحبابه انه هنا متحمل عما قال بعض المدققين في حاشي شرح الهندية بعبارة تلك العوالم في الجواب عن التماس  
 المدعو ان في كل واحد من هذه الحروف في الزمر بعضها يمكن ان يحصل بالاشخص وبغيره وبعضها لا يمكن ان يحصل  
 بالاشخص بل يحصل بغيره ففان حصل بالاشخص وبغيره متباين فالجواب بان ذلك لا يمكن ان يحصل بالاشخص  
 والحصول بغيره لا يمكن ان يحصل به فالملومات الاول ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات  
 في تفرقة المطلق المحصول وفي تفرقة المبدء المحصول المطلق ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات  
 الشارعية وان يتوقف فرد من افراد حصوله عليه والمبدء لا يتوقف حصوله المطلق على الشارعية بغيره ففان يارثه بالملومات  
 جميع افراد حصوله عليه ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات  
 كلام مع ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره  
 ما ذكره ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره  
 يجوز ان يحصل في كل واحد من هذه الحروف في الزمر بعضها يمكن ان يحصل بالاشخص وبغيره وبعضها لا يمكن ان يحصل  
 بالاشخص بل يحصل بغيره ففان حصل بالاشخص وبغيره متباين فالجواب بان ذلك لا يمكن ان يحصل بالاشخص  
 والحصول بغيره لا يمكن ان يحصل به فالملومات الاول ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات  
 في تفرقة المطلق المحصول وفي تفرقة المبدء المحصول المطلق ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات  
 الشارعية وان يتوقف فرد من افراد حصوله عليه والمبدء لا يتوقف حصوله المطلق على الشارعية بغيره ففان يارثه بالملومات  
 جميع افراد حصوله عليه ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات الثانية بغيره ففان يارثه بالملومات

القدسية من حيث هو فاقدها فالبينة في غاية السخافة فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقدا  
 القوة القدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فيجوز ان يحصل له نظري باحد هذه الاشياء ولنفيه بالنظر و  
 يحصل له نظريات آخر بالنظر وينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري حاصل من غير نظر الا يقال اذا حصل لنا قوت  
 القدسية معلوم بالحدس او التجربة او الوجدان يلزم ان يحصل لكل بالاندونه وانه ان فاق القوة القدسية  
 واحدة للقوة القدسية والتجربة والوجدان الصحيح لان الانسان لا يخلو عن تلك القوى فذلك المعاني يبي  
 ليس بنظري يقال لو سلم فيجوز ان تكون مراتب القوى متفاوتة بالقدرة والاعتداف فمعما سبب القوة القدسية  
 يجوز ان يحصل له معلوم بتوسط تلك القوة ولا يطبق صاحب القوة القدسية ان يحصل له بتوسطها ما يحتاج الى النظر  
 وثالثا انهم قالوا مقاطع البرهان يجب ان تكون ضرورية في نفسها ونها البصير على هذا التجزئة لانه لما جاز حصول  
 نظري من غير نظر فليحتمل ان البرهان من هذه النظريات بحيث لا ينتهي الى الضروريات لعدم توقفه في النظر  
 على مبادي آخر ولما انه يلزم خروج المحسوسات والحدسيات والتجربيات واثباتها من البينة فان فاق  
 القوة القدسية لا يحصل له الحدسيات بالاندونه والحدس وكذا ايضا قد التجربة وكذا ايضا الوجدان انما هي قوت  
 بعض انما حصولها على النظر واجاب عنه في البعض في حاشي شرح المواقف بان المحسوسات ففما اية علم حصل  
 بها بواسطة احدى الحواس والحدسيات قضايها يحكم العقل بها بواسطة احدى مبشاة القرائن فما حكم الذي  
 حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وقال في اشياء شبيهة المعالجة على ذلك  
 العلم الاحساسى مثلا سواء كان تصور او تصديقا يحصل حوته اس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالعلم بالحدسيات  
 والحدسيات المعدودتين في البديهيات محسوسات من حيث انها محسوسات او حدسيات من حيث انها  
 حدسيات ثم قال وبهذا ظهر ان ما استشهد به من المتأخرين ان البديهة والنظرية يتساان بالاعتداف  
 الاشخاص والافات ماول او مردود وقال في بيان التاويل انه يجوز ان يكون المحسوسات احدى  
 بديهيتين ونظريتين في وقتين لانها قبل حصولها بالحواس او بالحدس يمكن ان يحصل بالبدهة فيكونان نظريتين  
 وبعد حصولها بالحواس والقرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بديهيتين ونها البينة في غاية السخافة لانه  
 ان كان المراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات حاصلين بالحدس والحدس لا يعلم ان بالنظر  
 وان كان كذلك لكن قدا اختار في البعض ان البديهة والنظرية متساان لا مع ما حكى في بعض حصول  
 بالحدس شخص يجوز حصوله لبعض آخر بالنظر فيجوز ان يتوارى حدس والنظر على ما هو واحد ان كان المراد ان العلم

الحسي واحدسي لا يمكن ان يحصل بالنظر فهو باطل قطعاً لان العلوم الحسي واحدسي كما يمكن ان يحصل بالحس الواحدسي  
 كك يمكن ان يحصل بالنظر غاية ما في الباب ان لا يمكن ان لا يحصل بالنظر من حيث انه حصل بالحس او احدس فقط  
 توقف بعض الاخبار حصلاً لها على النظر فلا يكون بدسيا على زعمه ما قال في بيان التاويل يدل على ان المكان الحصول  
 بالحس واحدس وامكان الحصول بالنظر يختلف بحسب الاوقات فيمكن الحصول بالنظر وحينئذ يتبع وهو مسمى بالمالا  
 لان الامكان من لوازم الممكن لا يبطل عنه اصلاً يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظر في وقت آخر بدسيا  
 حقيقة فيلزم التهاوت بين هذا القول والقول السابق وما قال بعض الاعلام ان معنى التاويل فيه انه لما  
 حصل معلوم واحد بالنظر واحدس مثلاً فهو ان كان نظرياً متيقناً الا انه لا يطاق عليه التسمي بدسي مماز لما حصل  
 بنظره فاشابه البديهي فحينئذ ان كلام ذلك البعض غير دال على ان اطلاق البدسي عليه على سبيل المجاز كما لا  
 وقال في فهم معنى التاويل ان بحثه مراد في تعريف البدسي فالبدسي مالا يتوقف على الذات من حيث يحصل  
 بل بالنظر فاحد ياتى واحدسيات قبل حصولها باحدس واحدس نظرياً من حيث الذات لان النفس دائماً متيقنة  
 بعض الاخبار حصولها على النظر في نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل واحد في كل وقت وبما من حيث  
 حصول واحدس واحدس بدسيان لا يمكن ان يحيد ما بالنظر فيها بدسيان بالنسبة الى كل واحد في كل وقت فافهم  
 البديهي والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولا يلزم كون البديهي والنظرية هفتي العلم لان المعاديين  
 اقره بديهيته الحصول لا يخرج عن كونه مساوياً وبالجملة احدييات واحدسيات بالنظر الى ذاتها يكونان نظريين  
 اذ يصدق عليهما ان بعض افراد حصولها واحدس نظري مرتب على النظر ومتوقف عليه من حيث ذاته حصولها  
 بالنظر وباعتبار كونها احدييات واحدسيات بديهيين لانه لا يترتب اذ لا يتوقف فرد من حصولها من بديهيته  
 على النظر فلا اعتبارات ساقط باسرها لانا لو فرضنا انقطاع السلسلة الى نظري سيجعل بلانظر اذ يكون  
 ذلك النظري بسبب ذاته نظرياً وباعتبار حصوله بالنظر بدسيا اذ يترتب فرد من افراد حصوله على  
 النظر فيلزم خلافاً ما فهم من عدم بديهيته من المعاديات فلا بد من حصول النظر فانه قطع السلسلة حينئذ  
 النظري ولذا الدلائل المثبتة ككون الشيء حاصلها بالنظر مثبتة للمطلوب اذ الشيء بهذا الاعتبار لا يترتب فرد من  
 افراد حصوله على النظر وكذا لا يكون النظري بدسيا ولا يختلف احد الا باختلاف الاشخاص والاوقات لان النظري  
 ذات الشيء وهي نظرية بالنسبة الى الكل ليست بدسيته اصلاً اعتباراً واحداً بدسيته من الماديات بدسيته  
 بالنسبة الى الكل ولا يلزم من اخذ الحديسي بما هو حديسي مثلاً ان البديهيته هفتي العلم واحدسي باعتبارها

لا يخرج عن المعلومات كما عرفت ويرد عليه بالافاد بعض الاعلام انه ان توجيه كلامه ذلك البعض بهذا النمط مع  
 كونه كلفا فيبوعه عباراته لا يتم الا اذا اخذت المحيثة تقديرية او المحيثة التعليقية لا تقيد لانه يلزم ان يكون معلوم  
 واحد نظريا بالذات وبديهيا بسبب عروض حيثية فاما مع بقا نظرية او اسلاب نظرية عنه والاول بديهي  
 البطلان والثاني يوجب ان يختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت حيثية  
 تقديرية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بل انظر اى هذا المحيثة وهذا فاسد فان المرتب على  
 الحكم نفس المعلوم لا المعلوم المحيثة بهذه المحيثة والافصيل بالحيث من المعلوم نفسه وهذه اعني ثم انه  
 يختلف موضوع النظرية والبديهة او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديهة المعلوم المحيثة بهذه المحيثة  
 وقد صرحوا فيهم ذلك البعض ايضا ان موضوع النظرية والبديهة واحد وكلاهما يمكن التعاقب عليه هذا كلامه  
 الشريف واليه يرجع على ما ذكره انه يلزم ان يكون جميع المعلومات قبل الحصول بالنظر او بلا نظر نظريا وبغير الحصول  
 بالنظر نظريا وبغير الحصول بالنظر بديهيا مع انه لا وجه لهذا التقييد اصلا لانه يجوز ان يكون جميع المعلومات  
 قبل الحصول بالنظر او بلا نظر بديهيا وبغير الحصول بالنظر ايضا بديهيا وبغير الحصول بالنظر نظريا فتأمل وارجع ان  
 هذا البعض قد جوز في حواشي شرح المواظف ارادة الحصول المطلق في تعريف النظرى حيث قال المراد بالحصول  
 في تعريف النظرى بئيل الحصول المطلق والمطلق الحصول وفي تعريف البديهي لا بئيل الا الحصول المطلق  
 وفي حواشي شرح التهذيب بجم يكون المراد في تعريف النظرى مطلق الحصول فبين كلاميه تهافت وتناقض  
 ولقد تصدى بعض المحصلين من نظار حواشى شرح المواظف لدفع هذا التهافت فقال انه اعتبر التوقف في  
 حواشى شرح التهذيب على معناه فلما وجد بالحصول في تعريف النظرى الحصول المطلق يعبر حاصل التعريف  
 بهذا النظرى بالتوقف حصوله المطلق على النظر ولا يوجب بدونه والشئ المطلق انما يتحقق بانتهاء جميع الافراد عنه  
 فيلزم ان لا يوجد فرد من افراده بدون النظر مع ان النظرى يحصل بدونه فلذا حمل على مطلق الحصول والالم  
 بين التماثل بينهما او مطلق الشئ تحقيق تحقيقه دون يتحقق بانتهاء فلذا حمل الحصول هناك على الحصول المطلق  
 وسلب التوقف عنه لا يكون الاسهل عن جميع الافراد فعنى البديهي ان لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر  
 اصلا وذلك بان لا يحصل بالنظر اصلا والافا حصول بالنظر من حيث انه حصول بغير توقف عليه البنية فمعنى  
 النظرى على انه لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر ولما لم يكن اثبات ان ذات حصوله لا لا يمكن بدون  
 النظر سواء كان هذا التوقف لنفس هذا الحصول او لنفس المعلوم وجب القول بان التوقف هو الحصول بالنظر

من حيث انه حصول به فالله وود من النظريات هو المعلوم بالحاصل بالنظر من حيث انه حاصل به ومعنى البديهي  
 بالانتيقاف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا وجب اخذ هذا التوقف اعم من توقف نفس الحصول او من حيث انه  
 حصول بالنظر والالم يتقابل البديهي النظري بل يصديق تعريفه على كل نظري فوجب ان لا يحصل البديهي من  
 النظر اصلا ولما امكن حصول اكثر البديهيات بالنظر وجب اخذ الحيثية فيما يعتد به بها كالحس من حيث انه حسي فقد  
 بقي التوقف على معناه لكن يجب اخذ قيد الحيثية في مصداق البديهي والنظري واما في حاشي شرح المواقف فقد  
 اخذ التوقف بمعنى الترتيب لا الاحتياج لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ثم لما اخذ التوقف  
 بمعنى الترتيب يسع ان يراد في تعريف النظري من الحصول مطلق الحصول او الحصول المطلق لانه لم يبق من التوقف  
 الا الجزاء الارباعي وكلاهما يتحقق بتحقق فروقيته في النظرية ترتب بعض افراد حصوله على النظر فيجب ان يعتبر في  
 البديهي السلب لكي يتحقق المقابلة ولذا اراد فيه الحصول المطلق فالنظري على هذا ما ترتب فرد من حصوله  
 على نظره وهذا هو ادق على جميع النظريات بلا احتياج الى اخذ قيد الحيثية في كلامه وانت اعلم ان هذا الكلام مع هذا  
 التطويل خال عن الحصول والتحصيل لما عرفت انه لا معنى لاخذ قيد الحيثية في تعريف البديهي وكذا في تعريف  
 النظري اصلا وايضا القول بان السلب عن الشيء المطلق لا يمكن الا بان السلب عن جميع الافراد لا يصديق كلينه  
 الا اذا ثبت ان كل ما هو مسلوب عن الشيء المطلق مسلوب عن جميع الافراد مع ان احكامه منصوص مسلوب عن  
 الشيء المطلق وليس مسلوب عن جميع الافراد والسرفية ان الحكم المخصوص بفرد كما انه مسلوب عن فرد آخر كك  
 هو مسلوب عن الشيء المطلق لعدم اتحاده مع الفرد وعدم حمله عليه فاجل احتمال المخصوص بذلك الفرد على الشيء  
 المطلق فيسلب عن الشيء المطلق ولا يسلب عن جميع الافراد وقال المشايخ في بعض حاشية لدفع الاصل  
 ان ذلك البعض نبي كلامه في حاشي شرح التهذيب على ما هو التحقيق من التلازم بين التوقف والترتيب فاعتبر  
 التوقف بمعنى الاحتياج في تعريف النظري بحسب مطلق الحصول بالنظر الى خصوصياته بناء على صحة استناد  
 احكام الجزئيات الى مطلق الشيء ولم يعتبر الحصول المطلق اذ حكم الجزئيات لا يستند اليه فالمعلومات الاولى  
 نظريات واثانته بديهيات فالمراد بالمراد في التعريف النظري مطلق الحصول بان يتوقف فرد من حصوله على  
 النظر بناء على ان مطلق الشيء يستند اليه حكم الفرد المعين البته وفي تعريف البديهي الحصول  
 المطلق بان لا يتوقف جميع افراد حصوله على ما يقتضيه المقابلة بينه وبين النظري لم يعتبر ذلك في تعريف  
 النظري بناء على ان الشيء المطلق قد يستند اليه حكم الفرد معينه لان علمته بالحققة هو ما هو القدر المشترك بين النظر

واكتسب وحصوله بكل منها ممكن فلا يحتاج الى فرد بخصوصه ما قال في حواشي شرح المواقف مبني على انه اخذ التوقف  
 بمعنى الترتيب وعنى به العلاقة الصحيحة لدخول الفاربان يقال اذا وجد فردا كانا البديهة والنظرية عنده من  
 صدقات المعلومات والمعلومات مختلفة بحسب حصول الذي مبني فبعضها قد يترتب حصوله على النظر وقد يترتب على غيره كالرس  
 والبعض الآخر منها لا يمكن الا بغير النظر والحصول بالنظر وبغيره متعارفان بالاشخص بحيث لا يمكن حصول كل منهما بما  
 يترتب عليه الا في طبيعته الحصول في المعلومات الاولى سواء اخذت من حيث هي هي كما هو في دفع المجهول او من  
 حيث الاطلاق كما هي موضوع الطبيعة يكون تحقيقا ابتداء لكل من النظر والحس على وجه البديهة بان يكون العلم  
 هو القدر المشترك بينهما والمعلوم بطبيعته الحصول ولذا عدل في حواشي شرح المواقف من الاحتياج الى الترتيب  
 واعتبر في تعريف النظرى كلاما من حصول المطلق ومطلق الحصول والاشخص ما فيه من الكلف وغاية ما يمكن ان  
 يقال في التوفيق بين كلاميه ان ما قال في حواشي شرح المواقف مبني على ان مطلق الحصول والحصول لمطلق  
 كلاهما يتحققان بتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانهما يتحققان بتحقق فرد فصدق فيكم بتحققهما  
 والبديهي لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله على وجه التوقف اذ لا يتحقق  
 الا بالتوقف بين الافراد ما قال في حواشي شرح التمهيد من ان المراد في تعريف النظرى مطلق الحصول فانما هو كمالها  
 به لا عدم صحته اذ اذ الحصول لمطلقا قائل جدا وقاسما ان العلوم القديمة لا يتوقف بالبدية والنظرية لاسيما ما  
 به القائل يكون القسم للتدور والتدقيق العلم المسمى الى الحادث وعلى ما ذكره انما يتوقف بالبدية والنظرية اولا  
 وبالذات المعلومات دون العلوم وكل معلوم معقول للعقول العالية على رايهم وكل معلوم اما بدوي او اخري فمعلوم  
 العقول البنية اما بدويته او نظرية فعلومها اذ يتوقف بالبدية والنظرية بالعرض كما ان علومنا تتوقف بالبدية  
 والنظرية بالعرض فلا وجه للعقول بان علومها لا تكون بدويته ولا نظرية وسادسا ان اذا كان مناد النظرية توقف  
 مطلقا الحصول على النظر فلا ريب ان لا يصدق على علوم العقول ان مطلق حصولها موقوف على النظر فيا هم كون  
 علومها انظرية وهو مستلزم فيقال لا جماع فلا فائدة فيه وسادسا ان لا يصدق على ما اختار ان لا يقع النزاع في بدية  
 الاستشهاد وانما هي ان من يدعي نظرية شئ فلا بد ان يحصل له ذلك الشئ بالنظر فلا بد ان يترتب بدويته وثامنا  
 انه يابى ان لا يقع ببديهة شئ اذ لا ياتي الحصول القطع بان يتبع حصوله ليس بالنظر لانه ان يكون بعض  
 حصوله بالبدية الى بعض الاشخاص بالنظر وبالبدية متساوية الراي اكثر من ان يخصى قال الشارح في اذنية  
 المنهج وان بنار النظرية على الحركة الاختيارية من المطلب الى المبادى وبالعكس او الحركة الاولى في القول والاعتقاد

مجموع الانتقاليين الدقيقين او الانتقال الثاني على وجه الدقة المتقابلة للنظرية تقابل الله سبحانه وتعالى ومن هنا  
 اشتبه كون احديسيات بديهييات واخى ان مناط النظرية تحقق الواسطة في العلم بوجه المعرفه البديهية او البديهية  
 سواء وجدته الحركة في جميع افراد حصوله او لا لانها تفي بتحصيل المجهول ابتداءً فالعمل بانفسه لا يتأخر في ذاته بل هو  
 فان قيل لا يفتق ان يكون جميع افراد حصول النظرى لكل شخص مرتباً على الحدس بناً على امكانه لكل واحد فليعلم  
 ان لا يكون نظراً بالانتقار التوقف بالكلية مع وجود الواسطة في العلم فيقال لو سلم ذلك قلما كان باعتبار في النظر  
 انتقار التوقف في جميع افراد حصوله حقيقة كانت او مقدرة بناً على عدم الواسطة في نفس الامر فيجب ان يكون  
 النظرى ما يكون افراد حصوله في البديهية متوقفة على النظر ولو كانت مقدرة بناً على ما تليق به التقابل بينها فالقول  
 في فرد مقدرة بناً على وجود المبادئ في نفس الامر كفي للنظرية فتأمل انتهت وانت تعلم ان ما ذكره يعني على  
 ما زعم بعض المدققين ان احسيات والحدسيات بالنظر الى ذاتيهما نظريتان اذ لهما في عليهما ان بعض افرادهما  
 وهو حصول النظرى مرتب على الذات متوقف عليه من حيث اده حصول بالنظر وباعتبار كونها احسيات وحدسيات  
 بديهيان لانه لا يتوقف فرد من حصولها من هذه البديهية على النظر وقد عرفت ان هذا توهم فاسد ولو فرض حصول البديهية  
 افراد النظرى لكل شخص بالحدس فلا يكون شئاً نظرياً اصلاً ووجود الواسطة في العلم معبودة البديهية والسببية  
 هذا الفرض غير مسلم بل غير صحيح فلا معنى لتوقف افراد حصول شئ في البديهية على هذا الفرض على النظر او لا والافراد البديهية  
 والمقدرة على هذا الفرض سواء سببية في حدها بل بالنظر ووجود المبادئ في نفس الامر لا يثبت في البديهية انما الفاسد  
 فيها حصول العلم بالواسطة بمعنى المعروف او البديهية ولو كان وجود المبادئ في نفس الامر قادراً في البديهية لزم  
 كون الفطريات ايضا نظريات مع انهم باجمعهم قد صرحوا بخلافه وباجلته بل ما عني به الشك فيه في هذا المذهب ان  
 قبيل اخذنا من الاحكام كما لا يخفى على اولى الابصار قال المصنف لم تقدم شئاً آه قال السببية المتفوقة في  
 حاشي شريح المطالع الدور مستلزم لما ليين احدهما توقف شئ على نفسه وذلك لان كل واحد من طرفي الدور  
 كما قد سببه مثلاً لما كان موقفاً على الآخر الموقوف على الاول لزم توقف كل منهما على نفسه لان الموقوف على  
 الموقوف على شئ موقوف على ذلك شئ وهو محال لان التوقف سببية والسببية لا تتقدم في شئ واحد فليعلم  
 تقدم شئ على نفسه اعني حصوله قبل حصوله وذلك لان لما كان موقفاً عليه لم يكن موقفاً قبل حصوله  
 وكلما سببه موقفاً عليه لا فيكون حصوله قبل حصوله فيكون حصول كل منهما سبباً على حصول ما هو سابق عليه  
 حصول كل منهما سبباً على نفسه بترتيب ان كان الدور مرتبة واحدة وبشكل مراتب ان كان الدور

بمرتبتين وبكذا يميز مراتبها تقدم على مراتب الدور بوحدة دائماً ومن البين ان اللازم الثاني اشد استحالة  
فانه باعتبار عليته كل من الطرفين للآخر كما ان الاول باعتبار معاويليته بل منها لصاحبه بواكلامه قليل وجه اشدية  
الاستحالة هو سبق حصول كل منهما على نفسه بمرتبتين او اكثر وهو اشد في الاستحالة والبعيد عن الوقوع به تنبته  
لان استحالة توقف الشيء على نفسه باعتبار استمرار الغائرة ولا يتفادى الامر في ذلك بوحدة المرتبة ونحوه  
فاذا كان كل منهما حاصل قبل حصوله بمرتبتين زادوا الاستحالة والبعيد عن الوقوع به تنبته وبكذا او اور وعليه كما  
المحقق الدواني بان توقف الشيء على نفسه محال من وجهين احدهما استمرار الغائرة او التوقف نسبة  
والثاني استمرار تناثر الشيء عن نفسه كما ان حصول الشيء قبل حصول محال من وجهين احدهما استمرار الغائرة  
او التوقيفية نسبة والثاني تقدم الشيء على نفسه فكما ان التقدم بواسطة كونه في صورة الدور كان بمرتبتين او  
اكثر لك التناثر بواسطة ذلك كان بمرتبتين او اكثر فاعتبار الخلف الاول في الصورة الاولى دون الثانية  
واعلم ان الخلف الثاني في الصورة الثانية واكبر بان الثاني اشد استحالة تحكم ظاهر وقال بعضهم في وجه اشدية  
الاستحالة ان استحالة توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله لا يفسد باعتباره جعل حصوله على تقدير الوقوع معاً ولا نفسه  
اما اصل عدم الحصول فليس مالا يجوز وقوعه على الاستمرار واما الاستحالة في تقدم الشيء على نفسه فهو باعتبار  
كون الشيء حاصل وهو لم يحصل بعد ومن البين انه اشد استحالة واحاصل انه يميز من تقدم الشيء على نفسه  
اجتماع الوجود والعدم ولا يميز من توقف الشيء على نفسه فذلك بل عدم فقط لكن على وجه يكون الوجود محالاً لانه  
محلل نفسه اور وعليه تارة بان الشيء الموقوف على نفسه لما كان حاصل على تقدير نقض الدعوى حينها فان لا محالة  
حاصل على تقدير النقض بعد حصوله وهو مستمر لا اجتماع الوجود والعدم كما ان الشيء المتقدم على نفسه كما انهم اذا  
اعتبر تقدم شيء على نفسه وتوقفه عليها بكون حصولها تارة من الاول اجتماع الوجود والعدم ولا تارة من الثاني  
ذلك وتارة انه جعل في القائل توقف الشيء على نفسه تناثره عن نفسه في مرتبة واحدة حيث قال ان الاستحالة  
نسبة توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله لا يفسد نفسه آه وحكم بان تقدم الشيء على نفسه اشد استحالة  
مع انه لا فرق بين تقدم الشيء على نفسه وتناثره عن نفسه في الاستحالة قطعاً كيف وبها فتعلمان شكاً في ان  
وجوداً وعدماً وتارة بان الحصول قبل الحصول يستلزم التوقف فكيف يكون وجود قبل الحصول اشد استحالة  
من التوقف وقال بعضهم في وجه ان المحذور فيه اكثر لانه يميز منه توقف الشيء على نفسه وتوقفه وجوده على وجود  
وتوقفه المجموع على المجموع وتوقفه كل واحد على الآخر بخلاف اللازم الاول اذ ليس فيه التوقف الشيء على

نفسه اغترض عليه المصدر المعاصر للمحقق الدواني بان ان ارد ان يتوقف الشيء على نفسه توقفه على نفسه مع قطع النظر  
عن الوجود بان يكون ذاته معلولا لها كالاثنتين للواحد كما هو المتبادر فلا يلزم من توقف الحصول ذلك الحصول  
المعاول يتوقف على موجد له وليس ذاته معلولا لذات الموجد مع قطع النظر عن الوجود وان اراد بتوقفه على  
نفسه توقفه عليه نظرا الى الوجود فيرجع ذلك الى توقف الوجود عليه فلم يكن هناك توقفان ولم يبق بين التوقفين  
فروق وتغيب عليه المحقق الدواني بان الغرض قد سلم ان ذات الاثنين مع قطع النظر عن وجوده متوقفا  
على الواحد بخلاف المعلول مع العلة فانه يتوقف وجوده عليها وذلك لان الشيء انما يحتاج الى غيره متى  
الوجود مع ان الامكان علة الاحتياج والامكان نسبة بين المهيته والوجود فاذا قطع النظر عن الوجود ولو حظ  
المهيته وحده لم يتحقق الامكان في هذه الملاحظة فلا يتحقق الاحتياج ايضا وانما ان الامكان كيفية لنفس  
المهيته واحتياج الشيء الى الموجد في الوجود ليس معناه الاحتياج لنفس المهيته اليه لان الوجود امر انتزاعي  
منشأ انتزاعه نفس المهيته كما علمت فيما سبق واحتياج الانتزاعي هو احتياج منشأ انتزاعه اذا تحقق له مع  
قطع النظر عن اعتبار العقل الا بالمشأ انتزاعه فلا معنى للقول بان ذات المعاول ليست بمعاملة لذات العلة  
انما المعاول وجودا كما لا يخفى على المتفطن وقال المصدر المعاصر للمحقق الدواني في وجهه ان استحالة توقف الشيء  
على نفسه انما هو بواسطة استلزامه امرًا محتثا كذا في الشيء عن نفسه وتتحقق النسبة في امر واحد لا بالنظر الى مجرد  
ذاته بخلاف حصول الشيء قبل حصوله فانه مستحيل نظرا الى ذاته وفيه ان كون استحالة حصول الشيء قبل حصوله  
بالنظر الى مجرد ذاته مما بل انما هو بالنظر الى استلزامه لاجتماع التقيضين وبكونه حاصلًا في المهيته السابقة  
او غير ذلك الظاهر ان كونه اشدة استحالته لكونه اقرب الى استلزام اجتماع التقيضين اذ يمكن بيان اشدة  
التوقف باستلزام الحصول قبل الحصول وبيان استحالة استلزام اجتماع التقيضين فانهم قد قالوا  
ببأنه ان آية قال اسيد المحقق قد في حواشي شرح المطالع في بيان استلزام الوجود لنفسه انه اذا توقف  
على شيء وب على آكان امثلا متوقفا على نفسه ونه وان كان محالا لكنه ثابتا على تقدير الوجود ولا شك  
ان الموقوف عليه غير الموقوف نفسا غير انما فيناك شبهة ان اول نفسه وقد توقف الاول على الثاني ولما  
سقطت مساوقة هي نفسا لغيره لا يتوقف نفسا على نفس وب على نفس اذ يتوقف نفسا على نفسها  
يعني على نفس نفسا فيقول ان نفسا ليس بالآ فيلزم ان يتوقف على ب وب  
على نفس نفسا وبكذا نسوق الكلام حتى يترتب لنفس غيرتنا مهيئة في كل واحد من جانبي الدوغم اغترض

عليه ان قولنا الموقوف عليه لغير الموقوف من كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس  
المراد ابطاله متى تميم الكلام بكونه واقعا للواقع بل استلزامه للنفس وايضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا يشك  
انرج يستلزم قولنا نفس آمنة لانه لا خلاف في صدقه صدق قولنا نفس آمنة لا واجب عنه تمايزه بان  
الدور لواقع وكان متحققا في نفس الامر فلا بد ان يحتاج كل ما هو في نفس الامر ولا ريب ان قولنا الموقوف  
عليه لغير الموقوف من متحقق في نفس الامر فلو تحقق الدور في الواقع فلا بد ان يكون متققا مع تلك المتقدمة وذلك  
لان الاتفاقية العامة يمكن في صدقها صدق التالي وان كان التالي منافيا للمقدم واذن تحققت المتقدمة  
في صدق قولنا نفس آمنة وان يثبت ان آمنة ونفسه ولنا ايضا مقدمة صادقة وهي ان نفس اليبست الا فلا  
ان لا يصدق على تقدير الدور وبهذا يندفع محنة البعثان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قوله لا شك انه يتبين  
آفة سلم لكن قوله فلا يحتاج صدقه آفة محل نظر لان صدقه مع الدور لما كان محالا حاز ان يستلزم ان يصدق في كل  
ان وقوع الدور مع كون الموقوف غير الموقوف عليه بسبب اجتماعها مع كل مصادق مثلا كون اليه والادوار  
اور وعليه وجهين الاول ان نفس الامر قد يطلق على ما يكون موجودا في حاق الواقع مع قطع النظر عن اعتبار  
المستقبل والشرعية ولا ريب ان هذا يحتاج كل ما هو في نفس الامر ولا ينبغي ان الدور ليس من هذا القبيل فلا يلحق  
على ان يصدق في نفس الامر واستلزامه لجميع الامور الواجبة في سلم واما الثاني فمسياتي من ان من ان  
التالي في الاتفاقية العامة لا بد ان لا يكون منافيا لمقدمه والا لزم اجتماع التقيدين وهو محال ولو كان  
بطريق الاتفاق وما قال بعض نظار كلام المصنف ان الذي يربط في الاتفاقية او الا الى التالي ويظهر انه متحقق  
في الواقع فينتقل الى المقدم فمع صدق الاتصال في الاتفاقية الى صدق التالي في نفس الامر فلو كان  
كان منافيا للمقدم او لا يقال بتبني تركيب الاتفاقية ان ما ذكرين ولا يلزم من منافاة التالي مع المقدم  
في الاتفاقية (بما لا ينبغي ان يفسر) كيف لم يحكم فيها باجتماعها في نفس الامر انما الاتصال فيها نفس تحقق  
التالي فلو كان انما الاتصال في اللازم مية وجود تحقق العلاقة بينهما لانها متحققة فالقول بان لا يحتاج  
التقيدين حال مسلم لو ان الاتفاق اتفاق صادقين والامكان الاتفاق اتفاق صادقين فلو كان  
والاستدلال في ان لا يحتاج الى تحقق التالي في نفس الامر فلو كان ما ينادي به من الاعمال ان  
الحكم ان لا يكون الا على تقدير من المقدم فالمسلم في الاتفاقية ليس الا بتحقق التالي في نفس الامر على  
التقدير في من تقدم فيها فان كان المقدم منافيا للربط الحاصل الى تحقق ام وادع في الواقع مع فذلك

وهو انكم لا تتجوز بينهما واما الملزومية عليه فالحكم فيها وان كان يتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم لكن لا يلزم فيه  
على تقدير المناقاة الاجتماعية في عالم التقدير ولا خلاف فيه انكم لا يلزم من مناقية المقدم والخاص ان يدور  
الاتفاقية وان كان على صدق التالي في نفس الامر لكن لا ريب ان الذين يثقل منه الى المقدم البسطة  
وهذا الانتقال يوجب اتفاق التقيض مع النقيض واختلاف النقيض مع التقيض الآخر يستحيل مطابقة اعم  
من ان يكون لزوما او اتفاقا ولا دخل فيه لاستحالة احد التقيضين او امكانه فانهم وتارة بان التوقف  
عبارة عن العلاقة الذاتية بين الشيئين ولا ريب انها انما تتصور اذا كانتا متغايرين حقيقة او اعتبارا و  
القول بان الدور حال فيجوز ان يتخلف عنه في غايه الدورين اذ يلزم على هذا ان لا يكون الدور باطلا لان  
بطالانه موقوف على انفار الموقوف والموقوف عليه هو في حيز الوجود انضمام وقد قرر الاستناد العلامة الى  
الكلام من الاصل بحيث لا يرد شي فقال ان في الواقع مقدمتين بينهما الاول ان الشيء لا يتوقف على نفسه  
والثاني ان الموقوف غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان السلي موقوفا على نفسه في الواقع  
كان غير نفسه في الواقع ثم يتوقف نفسه عليه كالمقدمة الاولى فحسب وقوف وموقوف عليه فيكون نفسه  
موقوفا ونفسه موقوفا عليه فحسب غير نفس نفسه كالمقدمة الثانية ثم نفس نفس نفسه كالمقدمة الثالثة الا ان  
نفس نفس موقوف وموقوف عليه نفس نفس موقوف ونفس نفس نفس موقوف عليه نفس نفس نفس  
نفس كالمقدمة الثانية ثم نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس  
ولا يمكن ان يقال ان انفار الموقوف والموقوف عليه ان كان حقا في نفس الامر لكنه منسوخ على تقديره واد  
في ذلك تسليم لما اوردنا من استحالة الدور وباحكام المقصود والدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور  
لا يتحقق ولم يكن مستحيلا حقا فثبت ان المقدمتين المذكورتين لانهما واقعيتان والواقع لا يعارض شيئا من الواقعيات  
فيلزم ان يقال بان بقاء الاحكام الواقعية في عالم التقدير مشكوكا اعتراف باستحالة الدور كما لا يخفى على  
المتأمل واعلم انه قال الصدر المعاصر للمحقق الرواني في بيان اشتداد الدور للتصور ان سلسلة التوقف في  
صورة الدور لا ينتهي الى حد لا يتجاوز به اى لا يصل الى موقوف عليه لا يكون موقوفا على شيء آخر وهو مستلزم  
مثلا اذا توقف على رتبة وسب على الالهييت التوقف عند الالف بل الالف الموقوف عليه يتوقف على رتبة وسب  
يتوقف على رتبة وسب الالهية به الا اعتبار موقوفا عليه ثانيا ولا يثبت التوقف عنده الا على رتبة وسب  
وسب على رتبة وسب الالف موقوفا عليه ثالثا ورابعا وخامسا وكذا الى غير النهاية فالتوقف في صورة الدور

يدور على موضوعات متناهية بالذات وغير متناهية بالاعتبار فاذن عدم اعتبار التوقف الى حد لا يتجاوز مستلزم  
للنفس اما في موضوعات متناهية بحسب الذات غير متناهية بحسب الاعتبار واما في موضوعات غير متناهية  
بحسب الذات والاعتبار معا وكلاهما مستحيل اما استحالة الاول فلما استلزمه توقف الشيء على نفسه لان العلم  
انفسا لا يتوقف في الموضوعات المتناهية بحسب الذات لا يمكن الا بان يتوقفنا بعض منها على ما يتوقفنا  
عليه وهو مستلزم لتوقف الشيء على نفسه واما استحالة الثاني فلما استلزمه يتحقق الامر الغير المتناهية المتناهية  
في نفس الامر وفيه شيء من طوع عليه انفسا لا يتوقف في نفسه والاعتماد على الشيء لتأمل ان يقول انفسا انه  
يتحقق في صورة الدور توقفات غير متناهية بل لغيره الا في توقفات توقفنا على شيء وتوقفنا على شيء او  
تكرارها في الملاحظة لا يصح ان يكون هناك توقفات غير متناهية او بين شيئين متناهين لا يكون الا توقفان  
ولو كان بينهما تفاخر اعتبادي لا يكون دورا قابل ببقية النظر قال المحقق تسلسل المشهود في بيان حاله  
انه يتوقف حصول المطلوب على هذا التوقف على استحتمار امور غير متناهية وهو محال وادرك عليه بان ان  
توقفنا على شيء على استحضار امور غير متناهية وفقد فهم لان الاكراه المتناهية لا يمكن ان يتابعها ما لا يتابعها وان  
اريد توقفنا على استحضارها ولو في ازمته غير متناهية فالتوقفنا منوعة لحوار ان تلك النفس قد توقفت على  
مبادي المطلوب الذي يطلب لان على التعاقب في ازمته غير متناهية واجيب بان ما ذكره في طلبه وبحث  
النفس ولا شك ان استحضار امور غير متناهية في ازمته متناهية حال كاستحضارها بالابواب فوجدت وان قيل  
على هذا الحاجة الى القول بالحدوث لان النفس اذا اشعرت بطوبى من وجه وتوجهت منه الى مواديه  
ثم رجعت منها اليه ففى هذا الزمان يجب اليها استحضار تلك المبادي بأسرها وملاحظة ما يرتبها فاذا كانت  
المبادي غير متناهية لم يقدر النفس على شيء منها سواء كانت حادثة او قديمة ليقال الواجب في تمام الزمان  
استحضار المبادي الغير متناهية بخاصة ايها دون البعيدة وقال بعضهم ان كلامهم تام بدون القول بحدوث النفس  
الغير بان يقال لو كان الكل كسبيا لا يمنع حصول شيء من التصورات والتفهم ليقال لان الكل متناهي  
عن الزيادة وتوذيته لا يتحقق فليس لنظر عن تحقيقه في المعلومات لانه انكره في المعلومات او ترتيبها لمعلوماتها  
على اختلاف الرايين فاذا لا معلوماته قبل النظر فلا يمكن النظر اصلا او روى عليه المصدر المعتمد للتحقق الذي  
بانه ان اريد تفاخر الكل عن النظر فاخر كل واحد من افراد المعلومات فممكن ان ينافي في ذاتها فبالا فذكر عن  
بعض المعلومات لا محال ان يكون لكل منها افراد غير متناهية وثبت كل فرد من افراد النظر بن فردى

معلوم مع تقدم كل نظر على كل معلوم بطريق آخر كل نظر عن كل معلوم وهذا هو المبدأ وتجاوز نفس النظر عن هذا المعلوم  
 وان اريد بتأخر مجموع المعلومات من حيث مجموع عن النظر فمما اذنا المجموع غير متناه بالفرش لا يتقدم عليه  
 من حيث هو شيء والاظهر ما قال المحقق الدواني ان تأخر جنس النظر عن جنس المعلوم لا ينافي تقدم نفس النظر على  
 جنس المعلومية فلكل من النظر تأخر عن فرد عن فرد من المعلومية لما ان كل فرد من المعلومية متأخر عن فرد  
 من النظر فنفس كل من المعلومية والنظر متأخر عن نفس الآخر في نفس فردين وهذا واقع في السمات الغير  
 المتناهيية كالسير والدين والشجر والتمر اذا قيل بترتيبها الى غير النهاية واعلم انه قال المحقق الدواني في  
 حاشي ثارح اثبت ان الاستدلال على تقدير قيام النفس انما تام اذا على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب  
 شيء من الاشياء بالكلية واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكلية لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه اما الملازمة  
 الثانية فلما به ضرورة ان ما هو وجه الشيء فهو كنهه شيء آخر فاذا لم يحصل كنهه لم يحصل به ما واما الملازمة الاولى  
 فلان حصول كل شيء بكنهه مسبوق بحصوله بوجهه اذا لم يعلم الا بالوجه لا يمكن اكتسابه وحصوله بالوجه على تقدير  
 نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين منه في اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان يمكن  
 اكتساب كنهه لانه زمان تنافه من جانب المبدء فلما يمكن حصول كنهه وقد فرضناه حاد لا مبهمة وهذا يجري  
 في كل كنهه يفرق من حصوله واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكلية لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه لان كل وجه  
 كنهه شيء واحد عليه ولا بان ما ذكرنا من اجري في التصورات وانا في التقديرات فكلاهما جيب بان على تقدير  
 نظرية الكل لا يحصل تصور الشيء بالكلية ويترجم منه ان لا يحصل تصور الشيء بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور مطلقا  
 لم يحصل التقدير ضرورة التنازل التقديري على التهور وفيه ان يبيننا وجهين لا توقف لاجتماع على الآخر فلو فرض  
 نظرية التقديرات باسرها مع كون بعض التصورات ضرورية فالبيان في التقديرات يتوقف على حدوث  
 النفس فاما ما قال استنادا شايخ ان الوجه في تصور الشيء بالوجه وكذا الكنه في تصور الشيء بالكلية منتهى وان  
 بالعرض ومنه هو ان الزمان على عكس ذي الوجه وحي الكنه فلو كان الوجه في تصور الشيء بالوجه متناه بالوجه  
 او بالكلية لكان المتصور بالعرض قدصور بالذات والمتصور بالذات متناه بالعرض في قصده واحد وتصور  
 وانما تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس تصور بالكلية حتى يستقر تصور الوجه بالوجه وينتقل الكلام الى الوجه  
 الثاني في بيان ان لا يحصل التصورات باسرها بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنهه الوجه بحيث يكون  
 درة الملازمة ذلك الشيء فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بمرور الزمان من الازل الى حد

حامين منه في حصول مباديه التي هي عَضِيَّات لذلك الشيء وبالحكمة الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم وفي  
 امتناع التصور بالوجه غير مسلم وفيها ما وافق بعض الاعلام انه ان ارادتمثل كنهه لوجه ان يكون كنهه حاصلًا من  
 وجه حتى طلبه كسب فهو متفلس بالهديات ولا يمكن على تقدير نظرية الكل اصلا وان اراد حصوله به  
 طلبه كسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل آد فيلزم سبق المعرفة بالوجه فيكون فيه التصور متصورًا  
 ولم يبق مَرَأَةٌ للملاحظة وثالثًا بانه يجوز ان يكون مبادي الوجه والكنه مشتركة واجيب بان المرأة والمرءى  
 في تصور الشيء بالكنه متهمان بالذات ومفانران بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه متفانران بالذات وتفنران  
 بالعرض فليف تصور ان يكون مبدروا مشتركا بينهما فضلا عن سبب غير متناهية وفيه ما قيل ان الوجه قد يكون كنهًا  
 من اجزاء الشيء فهي كما انها مباد للوجه مباد للكنه ايضا كما اذا كان الوجه رُكْنًا ما ولم يدل دليل على امتناع  
 حصول الكنه من الرسم وايضا يجوز ان يكون الوجه حاصلًا من وجه وهو من وجه وجه الوجه يكون هذا لدى  
 الوجه واحتج انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن حصول شيء بالكنه ولا بالوجه او لا يمكن حصول شيء على هذا التقدير  
 الا بالطلب الكسب اما كان طلب المجهول المطلق محالًا فلا يمكن الابدان يعلم وجه من الوجه وهذا لا يمكن  
 الابدان العلم بوجه سابق حاجة الكلام فيه الكلام فلما يكون شيء معادًا اسلافًا قال **قال** العلم وهو باطل العلم  
 ان الفلاسفة قد اجمعوا على ان براهين البطلان التمس التجري في المتعاقبات الزمانية وقد اشتهر بانها الا باع  
 والترتيب لان كلاما يوجد من سلسلة المتعاقبات فهو متناهي وسلسلة بينهما غير موجودة ومعنى متناهية  
 في جانب الماضي انها هي بحيث لو تصورنا قد كان شيئًا موجودًا يحكم العقل بان قبله كان شيء آخر موجودًا وبكذلك  
 الى غير النهاية وبالجملة التمس في الامور المتعاقبة في جانبها الماضي جائز وظاهر ان مبادي النظر من تبيين  
 المعدلات فلا يجب اجتماعها بل بحسب عدم اجتماعها واذا لم تكن تلك المبادي مجتمعة لا يجري فيها براهين  
 الضعيفة ولا غير من البراهين ولذا قال بعض الاعلام قد عوايب ان يقال لو تسلسل سلسلة الكسب  
 لزم التمس في جانب المبدء وهو بطرفان عدم هذه السلسلة بانها جائز ان يكون الابدان علمه بل علمه انما هو  
 من احاد هذه السلسلة فلو فرض عدم هذه السلسلة لم يلزم محال واذا علمنا ان التمس من العلم لم يكن شيئًا من  
 احاد هذه السلسلة واجبا لان الواجب يستحيل عليه جميع اخبار العلم في زمانها من العلم مكان واذا لم  
 يجب احاد هذه السلسلة لم يوجد لما تقر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالتمس وجه وهذه السلسلة سواء كانت  
 النفس قديمة او حادثه فالتمس في طريق الدورات التمس وهذا الكلام وان كان في غاية

المتناهي لكن القول بعدم جريان البرهان في الامور المتعاقبة الماضية ليس بصحيح لان الفلاسفة قالوا بالوجود  
 الدهري لجميع الاشياء وليس فيه فوت ولا حقوق فليس بعض الاشياء غائبا عن بعض باعتبار الوجود  
 الدهري بل جميع الاشياء موجودة فيه بلا تقدم ولا تاخر فقد وجد الاجتماع في نفس الامر فجري البرهان في  
 تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى قال المص لان عدد التضعيف آه قال بعض ناظرى كلام المص هنا  
 على ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية لا بد ان يعرض لها عدد وقديعى فيه الضرورة ويبدو عليه ان  
 كل عدد فله مذهب معين وهو الواحد ولا عدد فوقه البتة فلو فرض خروج كثرة غير متناهية من الجاهلين من  
 القوة الى الفعل فلا يمكن ان يعرض لها عدد البتة والاشعيين المبدئين تلك الكثرة ايضا فدخلوا احوال  
 عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة ولم يعرض له عدد فلا بد ان يستدل على ان الكثرة انما رتبة المتناهية المتناهية  
 من جانب والغير المتناهية من جانب آخر لا بد ان يعرض لها عدد ودعى الضرورة غير مسموعة وبهذا لا يراد  
 في غاية الحفاة اما اولها فادعى بعض الاعلام قد ان الواحد ليس بمبدئ لكى سلسلة غير متناهية واما كونه مبدئ  
 بمعنى انه اول الاعداد عند من يسميه عددا او بمعنى كونه عاذا للجمع او كونه علته وخبرها لا يضر مع ان قياس  
 غير المتناهي من جانب عليه من الجاهلين غير سديد لظهور الفرق واما ثانيا فلما اقي بان الكثرة الغير المتناهية  
 مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناهية والكثرة المتناهية متناهية  
 لا محالة على الواحد ولمشتمل على المشتمل على الشئ مشتمل على ذلك الشئ فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على  
 الواحد فيكون الواحد مبدئ لها ونشأ الاشتباه عدم الفرق بين المبدئ بمعنى الجبر ومبدئ بمعنى المظهر  
 ثم لو فرض ان الواحد مبدئ للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدئ فكل  
 معروضة للعدد فلا ريب اننا اذا قسمنا الامور الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسميها وهو الواحد  
 فيكون كل من قسميها معروضا للعدد ويثبت المطلوب ويقرب من الدليل المذكور في المتن الدليل المشهور  
 بربان الزمنية والفردية لا يثبت الا على ان كل كثرة خرجت من القوة الى الفعل لا بد ان يعرض لها  
 عدد وقرره صاحب المعروة الوثقى بعد تهذيب مقدمات الاولى ان كل جملة خرجت من القوة الى الفعل في  
 الآن اوفى الزمان المتناهي او الزمان الغير المتناهي الماضى اوفى نفس الاخر فالمجموع احوال من  
 احاد تلك الجملة امر معين نفصى سوا كان وجودا حاد معا او لا معاكما ان كل جزء من اجزاء تلك الثانية  
 ان كونه متعينا يوجب ان يكون معروضا لعدد معين يجب احاده فان المتعين بحسب نفسه وبحسب اجزاء



ليست بعد انصرام المزيد عليه بل الزيادة الناهية في الخلال لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات زائد  
على كل واحد واحد ان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة وتجمع الاحاد فيحصل سلسلة ويحكم  
بان احاد سلسلة الاولى ضعف احاد الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام اساو المزيد عليه فيها يجمع ويحكم من  
اختراعات العقل لا يلزم منه النهاية في نفس الامر ولا يخفى ان ما ذكره مخالف لما صرح الشارح في اشية  
المسألة على هذا القول حيث قال الظاهر ان احاد جملة الاثنينيات الغير المتناهية الماخوذة من سلسلة الوحدات  
لضعف جملة الوحدات اذ هي ضعف جملة الاثنينيات لان ماخذ اكملتين سلسلة واحاد انتهت فظهر ان غرضه  
ان احاد جملة الوحدات ضعف احاد جملة الاثنينيات واحاد جملة الاثنينيات ضعف احاد جملة الوحدات فكون  
احاد جملة الاثنينيات متناهية لكونها قابلة للزيادة ههنا وبالحجة لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة  
كانت جملة الوحدات الغير المتناهية ايضا موجودة وتكون احاد جملة الاحاد ضعف احاد جملة الاثنينيات لان احاد جملة الاثنينيات  
هي الاثنينيات فان كل اثنين واحد من تلك الجملة فتكون الاثنينيات احاد تلك الجملة ولا شك في انها  
احاد جملة الوحدات فتكون احاد جملة الوحدات ضعف احاد جملة الاثنينيات فتكون جملة الاثنينيات قابلة  
للزيادة فيلزم تناسلها فتأمل فحق له زيادة الزائد كما قال في السامية لا يقال ان زيادة جملة الوحدات  
مستدركة في الاثنينيات اذ هذه الوحدات المضاعفة اجزاء لها فسلطة الاثنينيات مستتمة على تلك الوحدات  
الزائدة من المبدء الى لا يتناهي لانا نقول العدد والوحدة مما يتكرر نوعه فاحاد كل واحد من اكملتين مخرضة  
للوحدات فكما ان كل واحد واحد كل اثنين واحد من جملة الاثنينيات الكثيرة ولا ريب في ان عدد احاد  
الوحدات ضعف احاد الاثنينيات الماخوذة من سلسلة تلك الوحدات وانها الزائد بعد انصرام احاد المزيد  
عالية لا يبرر لا يقبلها والا وساطة منظمة متوالية الى اخر المقدمات فتأمل انتهت وفيه ان كون عدد احاد الوحدات  
ضعف احاد الاثنينيات الماخوذة من تلك سلسلة وان كان مسلما لكن كون عدد احاد جملة الوحدات زائد  
على احاد جملة الاثنينيات بعد انصرامها على تامل بل الظاهر ان احاد جملة الاثنينيات مستتمة على احاد جملة  
الوحدات كما لا يخفى وما قيل اذا فرض كل من السلسلتين غير متناه فليس بينها زيادة ونقصان بل استقامات  
فكما ويتيان في العدد ونائية ما في الباب ان احاد سلسلة الاثنينيات واجزاؤها ضعف سلسلة الاحاد واجزاؤها  
كما يقول الحكماء في اجزاء الخردلة واجبل بان اجزاء كل منهما غير متناهية لا يتفاوت في العدد وان كان كل  
جزء من اجبل الضعاف جزرا الخردلة فلا يخفى سخافته اذ لا يلزم من كون احاد سلسلة الاثنينين غير متناهية ان يكون

احدهما الزيد من الآخر كالمينات الغير المتناهيته الالوان الغير المتناهيته وكدورات الفلك الاكظم فانها ازيد  
 من دورات الفلك الاثمن عددًا مع كونها غير متناهية في قوتهم كون اسلئين غير متناهيتين مستلزمًا لكونهما  
 متساويين في العدد وقوتهم بعيد واما اجزاء الخردلة واجبل فليست الضعيفة وعددها بينها في العدد بل في المقدار  
 وهذا ظاهر جدًا فانهم ولا تحيط **قوله** سوار كانت مرتبة او لا آه اعلم ان المتساقيات وان لم توجد في آن اذن  
 واحد لكن لا ريب انها موجودة في الزمتها في موجودة في الواقع فالبراهين الدالة على بطلان التسامك كون  
 هارثية فيها اليك كما انها جارية في المجتمعات سوار كانت من قبيل المتصلات او المنفصلات فان الواقع  
 المستحي بالديروان لم يكن ظرفًا لتحقيق التعاقب لكن المتعاقبات لما اتصف بالتعاقب في الزمان وهي بعضها  
 موجودة في الدهر فلا يرفع عنها في الدهر صفة كونها متعاقبة بحسب الزمان وهذا القدر من الترتيب يكفي ببيان  
 البراهين والفرق بين المتعاقبات الماضية والمستقبلية ببيان البرهان في الاول يخرجها من القوة اسل  
 الفعل دون الثانية لكونها غير خارجة عن القوة في الفعل غير صديد فان الزمان والحركة كل منهما متصل وحده  
 في نفسه من الازل الى الابد ولا يزر فيها بالفعل اصلاً فكما ان مستقبل معدوم بالنظر الى الماضي فكذلك الماضي  
 ايضاً معدوم بالنظر الى المستقبل وكلاهما موجودان في الواقع وهذا الوجود الواقعي كان ببيان البرهان في  
 الماضي فالتقابل بلا فرق وكلك الحال في المنفصلات المعروفة كالحوادث اليومية مثلاً لكونها باجمها  
 موجودة في دعارال سرفا توهم ان البرهان لا يجري الا في طرف الماضي دون مستقبل باطل قطعاً اذا لفرق  
 في جريانه بين التهيئين فان قيل المتكلمون باجمهم صرحوا بادية العالم واذا سلم جريان البرهان في المتعاقبات  
 مستلزمًا لزم انتجاع القول بادية العالم يقال المتكلمون لا يقولون ان الاعداد اللائقة اعدام اضافية بل صرحوا  
 بانها اعدام حقيقية فلما يصح القول بجريان البرهان في المتعاقبات عند جم لانها ليست بخارجة عن القوة في  
 الفعل حقيقة ويجردون القول بالدهر من صفة محضه بخلاف فرعون الفلاسفة فانها عند جم موجودة في دعار  
 الدهر ومنه الواقع فما قال بعض المتأخرين لو كفى الاجتماع في الدهر او ان حضور هذا الباري تعالى ببيان البرهان  
 انتهض البرهان على تناسلها في جانب الابد اليه وهذا كما يخالف اصول الفلاسفة فينا وقوانين الماتة اين ليس  
 بشئ لان اجزاء البرهان في جانب الابد لا يمكن ان يكون له الوجود الزماني لانه تنافه فلو كان ان كان  
 بلا وجوده فذلك اما بحسب الوجود الدهري فلا يثبت الا على القول بالدهر والمتكلمون قاطبة يذكرون الدهر  
 في الماتة فم بالوجود الاستيعابي اللائق في وليس بنا على القول بالوجود الدهري ومن السجائب

[illegible]

تجربى في ابطال سلسلة الغير المتناهية في جانب الماضي لا تماحيا في وعار الدهر وصور ما عند الهارى مستبها بالآثار  
والمالب ولا تخفى ان ما ذكره بحسب ما في الامور المستعجلة ايضا مثل الامور الماضية موجودة ومستعجلة بالترتيب  
اسبغى والسبغى اليه في وعار الدهر فلا وجه للفرق بين الامور الماضية والمستعجلة كما لو فهم وقد استلشع بهما صاحب  
الافق المبين اين حيث قال ان فيما اوضحناه اشكالا عوليا ونصبا ما غامضا غير فليس لمحبة الحق بل شمة الصمدية  
شديدا لغو من عام تضييق على الحكمة الحقيقية اليمانية وعلى الفلسفة التمهيدية التوقانية وعلى الطائفة المتفانية التي فيها  
المكشرون جميعا وهو انه كما يقتضى البرهان بتناهي امتداد الزمان وانحرافه من جانب الازل في ظل الزمان وهو  
المتوسط والآن اسيل فلكا يقتضى بذلك في جانب الابد ويطلب اباية وجوده من غير فاقية ضرورة  
ان الماضي والمستقبل كليهما موجودان في وعار الدهر على وجهه الواحد والائتمالية ومنه فان باله منور هذا الهارى  
لغالى دفعة واحدة وهرية فاذن يلزم ان ينتهي الزمان الى حيث لا يتبادى بعده اصلا والآن اسيل الى حيث  
داستمر بعده ولكل حكم في الاحداث اليومية الزمانية المتجددة على سبيل الترتيب فكما اقتضى البان تماهيها في  
الازل فلكا يلزم تماهيها في الابد وفيكون للحدث حديثي اليه فلما يتوقف به حادث وحادث وجانب عن هذا  
الاشكال بوجهين الاول ان الموجود على سبيل التدريج يفسر ان يكون الماضي منه قد وجد الى باية على ان  
الانهاية بالفعل قد حصلت في جانب الازل ولكن على التدريج ثم انما والبان باية الله مستقبل منه في جانب  
الابد فلا يتصور فيه حصول الانهاية بالفعل وانما يقتل ان يكون غير متناه على انه لا يقتضى على حد لا يسيء في حصول  
على سبيل الفضل لا على ان يكون لا لتمامه بالفعل فلو كانت الانهاية بين في جانب الابد بالافضل فيكون  
على سبيل التدريج انما يتصور فيكون التمس من جانب المعاول لا يتصور الا انما يتصور الانهاية الماضية  
لا الانهاية العينية بخلاف انتم من جانب لعله فاذن كلما يوجد من المتحول الغير القايمة بوجه في الماضي  
على وها تدا لاضالته وتستم وجوده في الآتى ايضا على جهة الانقضاء فكل ما يتوقف من القوة الى انقضاء  
ابدا بل ارتياحه اما لا يحسب القوة البتة امكان اخر من من القوة الى الفعل فيكون انه ليس على جهة وان  
كان الخارج الى الفعل متناهي الى الفعل اذ لا يصح وان ما لا نهاية له ليس في قوته ان ينتقل الى الفعل و  
ما يمكن بالقوة فهو به الى الفعل فيكون عليه بالانهاية فبته لكن من جهة متناهية غير متعينة بالقوة على جانب لا يتصور  
اسلا فالذى يصح ان يسلب من الزمان الى النهاية الاشارة ما شاي الكلية بالاضغى التي في فقه اللاهوت  
بالشر اك الام والجميع ان مستقبل الموجود مع الماضي في وعار الدهر وانما من العلم انما هو بكل

موجباً على إمكان الفعلية وليس هو الامتناع الكلي لكن لا في نهاية النجفة فينتقل قال هذا مسلّم ربما انتهى اذا  
توغل فيه الى بطل الجهد في هذا الموضوع ان قص المهيكل ثم اعترض نفسه عليه قال ان وان كان على منط التخصيص فانه  
ليس ينفع للنفس في تغيير التفسير ولا في جعل العقل في تسهيل التفصيل المتيقن بما سبق ان التدرج انما هو في افق  
الزمان لا في وعاء الوجود من الزمان تدريجاً يكون وجوده بماضيته مستقرة في وعاء الوجود كما هو في وعاء الوجود  
عند العاقل فكيف واحدة هبة فاذن الموجود في وعاء الوجود هو الحاضر هو بينة العينية عند الله تعالى بالاشهاد  
في الوجود على ما عينية فالأصح ان يوجد بعد شيء وقد وضع خلافه واما انه غير متنا وانه حده لا محالة يكون ذلك  
لا تنافي الكمية بالاسم المتقابل للنهاية بالفعل اذا التناهي بالفعل على سبيل عدم التوقف في حده على ليس بالفعل  
الامتناع التدرج المستحيل في وعاء الوجود في استمرارية البارى تعالى فيبرى فيه حكم البرهان ثابتة وباطنية لا متدرج  
عن لزوم الحاصلين اما لا تنافي الكمية بالفعل في الاعيان واما الحصول في وعاء الوجود على التدرج والحضور  
بموضع الكل شيئاً فليعلم الاستناد في وعاء الوجود كون نسبة الموجودات الى بنية الوجود من العمل لا التوقف  
المتعارضة ذاتية تعالى في وجوده فذلك والوجود الثاني من الجوانب ما قال بعد ما افترق عليه انه لما لم يفرق بينه وبينه  
في وعاء الوجود ولا جسم له لوجوده عند المبدء الجوانب التدرج ولا نسبة متقدرة ولا مسبوقاً بالمادة لا يجمع جسمها  
السابق واسبق في سائر كان ذلك بالسبق الزماني او بالسبق الوجودي فالوجود التدرجي في افق الزمان  
وبالقياس الى الزمانات يكون ذلك الوجود الذي هو متحققه بعينه من حيث هو وجود في الواقع وحضور عند المبدء  
الحق له تمامه في وعاء الوجود مرة واحدة وان كان هو بخصوصه في افق التقضي والتجدد وعلى التدرج والتعاقب  
الاقوال ان له وجودين احدهما تدريجي والاخر معزل عن التدرج والدفع الزمانية ولكني اقول ان ذلك  
الوجودية لا تارة ان تترتب عليها ان كان ذلك الشيء المادى الذي هو حادث زمني ويكون وجوده حيث  
او الوجودات من حيث نفسه بنية بالوقوع في محض من حدود افق التغيير كان حصوله لا محالة بعد ان كان  
قوله في وعاء الوجود بنية يتلف بجهدها وقوع البعد عن وقوع القبل في افق الزمان وانما لاحظ من حيث هو  
حصول في وعاء الوجود متحقق حضوره عند المبدء الحق لم يكن فعلية بعد وجود المادة بالفعل بعدية زمنية او غير  
بل انما ذو المادة والمادة يكون بذلك الاعتبار يكون وجودها بالفعل متعاقبة ومرتبة وان كان في ذلك  
الاخبار الوجودية في وعاء الوجود متوقفاً على وجود المادة ومتأخر عنها تأخرها بطبع لتعاقب المادة لا تأخرها بالزمان  
او بالبرهان كما في وعاء الوجود من غير تخلف احدٍ عن الآخر في الكون المبرى وفي الحصول المتعاقب







على من لا فهم سليم ان اجزاء البرهان في اجسام المتصل الغير المتناهية ليس اجزائه بل الاجزاء فيه اجزاء في  
نفس المتصل تطابق مبدأ المتصل الزائد على المتصل الناقص ولو كان وجود المنتشاء كافيا لجران البرهان لنف  
جزيائه في اجزاء اجسام المتصل المتناهية المقدار ايضا كما لا يخفى على المتأمل في قوله اذ معروفها بالحقبة اذ علم انهم  
قالوا ان العرض الواحد لا يقوم بالكثير من موضوع واحد لان لو كان قائما بموضوعين يكون له تشخصا في وجود  
فلا يكون واحدا بالمتصور فان قيل الاضافات المتكررة كمالها واحدة والجزاءات وغيرها قائمة بموضوع واحد بالمتأمل  
قيامها بموضوعين ليس بان يكون لكل منهما دفعة واحدة بل بانها لا يتباينان بل بان يكونا تشخيصا من مساهمة وجودها  
لها ونهاية كمالها بل وبالمجمل الاضافات المتكررة لا تقوم بكمالها فليس بان يتباين كل واحد منهما بل بانها  
على تشخيص بل انها قيامها بموضوع واحد فيكون تشخيصا بكونها واحدة في تشخيصها على تشخيص  
في الاهیات المنتشرة قائمة باشتياق كثيرة لا واحد واحد منها العدد من قائم بافوق الواحد وزعم بعض المتأخرين  
ان العرض حقيقة بحدته فلا يجوز قيامه بحد اشتياق لانه حقيقة بغير حدة مائة فتوهم ان موضوع العدد بطبيعة العدد  
انته تعلم انه لم يزل على استنتاج قيام الحاصل بغير الحاصل دليل بعد وايضا في تشخيصه في محله ان العرض في تشخيص  
بموضوع واحد فالمتصور من جهة تشخيصات العرض فالهيئة الغير المستشخصة بينهما لا يكون تشخصا لاحد حتى يكون  
موضوعا له وكيف يقال ان الاربعه التي احادها موزون في زيد وعمر وكبر وخالدها بالاربعه التي احادها موزون  
في الاشخاص انسانية اذ هي حتى يكونان اثنان الاربعان عرضا واحدا واذ لم تكن تلك وهي واحدة بينهما  
فلا يكون موضوعا واحدا فيلزم القول بان موضوع العدد هي عدة اشياء حتى تكون الاربعه التي عرضت  
لزيد وعمر وكبر وخالدها في تلك الاشخاص والاربعه التي عرضت لاشخاص اخر الا انما هي حالة في تلك الاشخاص  
فلا يكون موضوعا واحدا وادراكا ليل يتبين متوقفا او غيرها المتولدة ليس بينهما اذ في مشتركة ففلا يخرج فلهيئة التميز  
فكيف يمكن ان يقال ان موضوعها بالهيئة الزرع الالهي الا ان يقال بانها مشترك مفهومة عرضي بينهما وايضا لو  
تركب من الوحدات والهيئة البهيمية ليست بغيرها منها اذ التقرر في مقدره فيكون فله مجموع محل الوحدات  
تتشخص في تلك فاذ اختلفت وحدة في زيد ووحدة اخرى في عمرو مثلا كان محل الاثنين شيئا واحدا ومثلا بان يكون  
كل واحد واحد منهما فاذ كان الاثنين كما لا يخفى في قائل ولا يشك في قوله وانما هي بالهيئة مائة اذ علم انهم قالوا  
ان التشخص لا بد له من علمه فيكون علمه بالهيئة التي يشخصها بالمتأمل ان يشخصها بالمتأمل ان يشخصها بالمتأمل  
المتفرق في تشخيص واحد لا في تشخيص الالهية الواحد لا في تشخيصه او الامر القادر على كماله المتأمل لا يشك في كماله

[illegible]

بحسب الافراد على اثنين الاول كثرة الكل بحسب افراده التي ذلك لكل ليس عرضيا لكما يقال الانسان كثير بحسب  
الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثرة والثاني كثرة الكل بحسب افراده التي ذلك لكل عرضيا لكما يقال  
الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق به عليه من الافراد الانسانية كثيرا ككثرة بحسب الاجزاء وان تباينت  
ان يكون معروضا معروضا للعدد لكن لا يستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا يستلزم عروضا للعدد  
ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلاً زيد واحد والسواد واحد واما الانسان فذا كان  
كثير بحسب الاجزاء معروضا للعدد وكما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مسلخ لانكار عروضا  
العدد لها كيف وكل منها واحد قطعاً والواحدان هما الاثنان فقد عرّض لها العدد واشترك مفهوم عرضي بينهما مع  
عدم اشتراكها في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروضا للعدد طبيعة مشتركة مادية قطعاً او لا يلزم من  
اشتراك اثنين في اشياء الوجود غيرهما من المفاهيم العامة اشتراكها في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب  
الافراد فهي ان كانت من النواحي فلا يجب فيها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلاً فضاء  
عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينهما كما زعم فان الشئ والوجود والمعلوم مثلاً كثير بحسب الافراد هي جواهر  
واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي اصلاً وان كانت من النواحي الاول وحسب ان يكون تلك  
الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجواهر مثلاً ذاتي لما تحتها وكثير بحسب الافراد  
محركات كالعقول وماديات كالاجسام والمجردات والماديات لا يشتركان في طبيعة مادية وكذا المجردات في نفسها  
لا تشترك في طبيعة مادية وكذا الكيف جنس عال لما تحتها وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات القائمة بالمجردات  
لا تشترك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض بموجب  
شأنه يتعلق بالمادة فقد وضع هذا التفصيل ان ما زعمه بعض المتأخرين من كون معروضا للعدد والكثرة هي  
الطبيعة المادية لا يصح مطلقاً سواء اريد بالكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اهما  
وانما يشترط كلام الشارح في استحالة من ان الكثرة بحسب الاجزاء لا يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة  
فمنها عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية الاختصاص  
اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد مستيان لافرق بينهما في ذلك الحكم واما كون  
غاية السقوط اما لا فاعرفت ان عروضا للعدد وعروضا للكثرة لا يستلزم طبيعة مشتركة فلهذا عن ان تكون  
مادية واشترك عرضي لا يجدي لان معروضا للعدد هو الذي يكون نشأته الانتزاعه ونشأته انتزاعه هي الاحاد

لاهم منى المشترك بينهما الا لا تحقق لتلك العرض تحقيق تلك الاحاد المعروضة لذلك يعرف على ان الكلام  
 في ان عروض العدد يستدعي اشتراك طبيعته مادية واشتراك عرضي بين اثنين لا يستلزم اشتراك طبيعته مادية بينهما  
 والاما فيما يتعلق كون الكمية والجزئية اولاً وبالذات من عوارض الكم وان اشتبه بين جمهور الفلاسفة كونه غلط  
 فاحش لان الكم المنفصل وهو العدد امر متزاعي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمشارا متزاعداً له من اوجه  
 التي هي التزاعيد متضاد القادر والكلمة والجزئية اولاً وبالذات هو متشارا متزاعداً له من اوجه العدد ونفسه اما المتزاعداً  
 فلان المقدمة القائمة بالكمية والجزئية من عوارض الكم حقيقة مستدركة لا يدخل لها حتى لو استقلت ثم الكلام اذ  
 دام انه ان الاجزاء تكونها كثيرة معدومة للعدد بالضرورة وعروض العدد يستدعي اشتراك الطبيعته بينهما بناء على  
 ما زعم هذا الكلام من الشرع واليقين دقته ومناقشة قوله ويمكن الاستدلال ببرهان التضاد آتاه المشهور في تقرير  
 هذا الاستدلال فيما بين التوهم انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلومات على عدد العلل  
 لاننا لو فرضنا من المعلوم الاخير سلسلة لا يكون له مبدؤ ويكون كل جزء واقع قبل المعلوم الاخير علة لما بعده  
 ومعلوم لما قبله لزم ان يكون عدد المعلومات زائداً على عدد العلل بواجب واللازم باطل اما الملازمة فلان المعلوم  
 الاخير معلوم وليس بعلة فلو لم يكن للسلسلة مبدؤ لكان ما هو واقع قبله علة ومعلوم لا يفرض عدد المعلومات على عدد  
 العلل واما ان كان له مبدؤ فلا يلزم ذلك لان المعلوم الاخير يكون معلولاً لعلة والمبدؤ يكون علة لا معلولاً  
 فبينما بلان ويكون كل جزء منها علة ومعلوم لا يتساويان واما بطلان اللازم فلان العلل والمعلومات متضادان  
 لهما كذا في الحقيقة ومن لوازمها التكافؤ في الوجود فلا بد ان يوجد بازا كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكون  
 يتساويان في العدد بالضرورة وبالجملة التمس في المتضادات يستلزم كون احدهما اضافيين ازيد عدداً من  
 الاخرى وهو بطل قطعاً واورد عليه بوجه منها ان معنى تكافؤ المتضادتين ان احدهما لا يتصل بدون اتصال الآخر  
 وهذا الاستلزام كونهما متساويين في العدد كما في الاسب والابن نعم تعدد البنوة يستلزم تعدد الابوة اذ اضافته  
 الابوة الى ابن احد غير انها فيها الى ابن الاخر واما تعدد الابن فلا يقتضيه تعدد الاسب فكذا العلة والمعلوم حاصل  
 ان الاستلزام بين التكافؤ والتساوي غير مسلم فان محاذة كل لآخر يمكن ان يقع في احد الطرفين المحاذاة اثنان و  
 يكون ذلك المحاذي محاذياً لهما كما في الاسب والابن الذي له ابنان فله خلق التكافؤ مع عدم التساوي ولا يخفى  
 سخافته اما اول فلان اليد تهت شاهدة بان التضاد لا يمكن ان يكون الا بين شيئين ضرورة انه نسبة و  
 لا يتصور نسبة الابن الى اثنين المتساويين فلا بد ان يتعد ويتعدد احدى الطرفين فلما معنى كون ابوة واحد متضاداً

المبتدئين لان الاضافة تشدد وتكثر بتعدد الاطراف وتكثر يا واذ كان حال المتضاف كحقيقى بهذا فخص عليه المتضاف  
 المشهورى ايضا لان الاول خبر للثاني فلما يتصور ان يكون الاسب واحدا بالذات وبالاعتبار حينئذ لا ينهار  
 بل يتجدد الابوة ولو بالاعتبار بالقياس الى كل واحد من الالهة فالاب باعتبار ابوة لهذا مغاير لنفسه باعتبار  
 ابوة لذلك واما ثانيا فلا ناسلنا ذلك لكن لاسلم ان التكافؤ المستحق فيما نحن فيه  
 لك لان الكلام بهنا انما هو في السلسلة التي كل واحد من احادها علته ومعلول الآخر فكل واحد منهما معلول  
 سابق وعلته للاخرى فلا يخلو واحد من احاد هذه السلسلة عن علته ومعلولته بالقياس الى شئيين اصلا  
 فلا بد وان يتحقق في كل واحد من هذه السلسلة واحد منهما فيجب ان يكون بازا لكل علته ومعلولته فيلزم  
 تساوي احادها بالضرورة فلو زادة المعلولية على العلية لم يكن لها نسبة الى ما قبلها وبهذا الكلام فرسنا  
 معلولنا فوق المعلول الاخير يلزم ان يكون معلولا بعلته بالبيان المذكور مضى وانما حصل انه اذا جاز  
 وجود معلولته بعلته يلزم ان يكون كل واحد من احاد السلسلة معلولا بعلته وهو ضرورى ابطالان  
 ومنها ما بينه الشان بقوله وفيه نظره حاصله ان المعلولية الاخيرة انما تصانعت العلية التي هي فوقها  
 فلما جازى مساوية المعلول الاخير هو علته وايضا جازى معلولية هذه العلية بعلتها وبهذا الى غير نهايتها  
 فلا يلزم تحقق المعلولية بعلته تصانعتا وجاب عنه بعض المتقين في حواشي شريح المواقف بان اللازم  
 هو زيادة احد المتصانعين على الآخر ولزوجه بين قاننا تعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه  
 الى غير النهاية علته ومعلول فيلزم زيادة المعلولية على العلية واعتبر من عليه الشان في الحاشية بقوله  
 ان قيل ان لزوم الزيادة بين قاننا تعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى ما لا يتناهى  
 علته ومعلول متناهيا فلما يلزم الزيادة باعتبار علته ما فوق المعلول الاخير مع معلولته التي هي غير متناهية  
 لها بل هي انتمية بالقياس الى هذه العلية وبهذا في كل فوقاني واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع متناهية  
 فلا يلزم الزيادة فلزمها مع اعتبار الاجنبى لايبنا في بالمتصفية المتصانعت من التكافؤ وجودا او عددا في الواقع  
 لا يقال بعد ثبوت المساواة بسبب تعدد بين المتصانعين نقول ان عددهما متساويان فيما فوق المعلول  
 الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتصانعين بصفاته الاخر فيبقى في المعلول الاخير معلولية لا يكفى لها عدد  
 فيلزم منه ان يتحقق شئ من المتصانعين في السلسلة المفروضة بدون متصانعت الاخرى فلا يكفى ان  
 في الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال في ان الكلام في تطبيق احد المتصانعين مع المتصانعت الاخر

بل في عدد واحد مع عدد الآخر مع قطع النظر عن كونه مضاعفاً أو لا لنا نقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق  
 احد المتضامين مع الآخر مع الاخر مع قطع النظر عن كونه مضاعفاً فلا نسلم الاستحالة في التزام اكثر المتضامين  
 اذا تساوى والكاف في العدد من لوازم المتضامين من حيث هما متضامان فيجوز ان يكون عدد واحد  
 ازيد و عدد واحد اقل من المعلوم الاخير وجود واحد من كل منهما واحد من الآخر لا يقتضي  
 التساوي لان عدم تناسلها يقتضي ان لا يتفق التوافق الى حد سواء كان احدهما زائداً او لا الاخرى ان  
 الشهور اكثر من اربعين مع ان اثنين لا ينفك في التطبيق مع الشهرة الى حد غاية الامر ان مرتبة التزايد  
 لا تقتضي ان يكونا متساويين في الامور الغير المتناهية لا تقتضي بالزيادة والنقصان بالتساوي الى انهما  
 لا يتساويان في كل واحد من حيث التناهي وبعين المحي وندم يمكن الحكم عليها بالتساوي مطلقاً من حيث  
 عدم التطلع الى التوافق بين احادها الى حدود مرتبة قويم الكل اعظم من اجزائه التناهي مسلم لاني غير المتناهي  
 فلما نعلم اكثر البراهين في التطبيق والتناهي وغيرهما فيجوز ان يحكم بينهما بالتساوي بعد انقضاء المعلول في الاخير  
 اليها ايضاً كما يحكم به فيما فوقها فذكر انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مع هذا التطويل خال عن المحذور ولا يقتضي  
 لان تساوي عدد المتضامين من اجلي البديهيات كيف ولا يجوز من له ذاتي فهم ان يوجد فرد من العلية مثلاً  
 بدون متفاد على تقدير عدم المساواة في العدد يلزم ذلك بل يلزم على هذا ان يكون معلول واحد متفاد  
 لعلين اثنين او علية واحدة متفاد لعلوتين وهو باطل قطعاً فالقول بان اللازم ان يكون لكل متفاد متفاد  
 وهو متحقق لان المعلول الاخير له علة وهكذا وانما التساوي في العدد فكلا في غاية السخافة وبالعجلة كل واحد  
 من احاد هذه السلسلة لا يتجاوز عن علية ومعلوليه اصلاً فلا يتجاوز احد من هذه السلسلة عن تدينك العنيتين  
 فلو وجد في واحد من هذه السلسلة واحداً منها لم يتفاد هذه السلسلة اصلاً فيجب ان يكون بازار كل معلول  
 علية وبازار كل علية معلوليه فيلزم تساوي عددهما قطعاً وهذا مع كونه بديهياً قد صرح بعض الحكماء في بعض  
 الكتب حيث قال كما يجب ان يكون بازار كل متفاد معين المتفاد الآخر لا يجب ان يكون اعداد  
 انما هما مساوية لا اذخره ورة واللازم وجود بعض احادها دون الآخر ولا يفتح ايضاً قول من قال ان  
 التناهي يلحق على اثنين احدهما تاليف من الطرفين والتناهي في راسب الكمين حيث لا يتفقان  
 والاول لم والتاني لا يوجب التناهي لان وجوب مساواة اديا حرة ودية في نحو الوجود الذي يوجب  
 البرهان والتاليف بل يوجب احدين ام لا والحاصل ان الشك في اطلاقه هو ان كان في المتناهي او في غير المتناهي

يستلزم التساوي بالضرورة فانه عبارة عن وقوع كل منها بخلاف الآخر بان يستحيل وجود كل بدون الآخر وهو  
مستلزم للتساوي. الا لازم وجود واحد منهما به وان الآخر هو ميتا في النكاح فلو كان الغير المتناهي متناهيا  
في نفس الامر لكان النكاح في غير مع المتناهي فلو زاد واحد من احاد المتناهيين كما جعل الازلي متناهيا على  
احاد المتناهيين الاخرى. اما يلزم اجتماع المتناهيين بل المتناهيين اعني التساوي وهو ممتنع في نفسه  
الاطلاق فما قيل انه ان اريد من وجوب النكاح في المتناهيين ان يكون بازاكل متناهية متناهية  
فليس يمكن التسليم ان غير متحقق فيما نحن فيه فان كل معلول له علتان وان اريد ان لا بد من التساوي في العلة فليس  
وجوبه في غاية السخافة والسقوط لما عرفت انه لا بد في المتناهيين من التساوي في العدد وله تلك السخافة في  
تصانيفها البيان ان قول الشارع في النكاح في النكاحية واما ان الامور الغير المتناهية في غاية الوجود  
لانه اذا فرض وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر فيحكم عليها بالاحكام النفس الالهية لا محالة  
الزيادة والنقصان والتطبيق بين الاحاد والاشياء مركبة محض وبديهة قولنا الكل اعظم من الجزء  
سواء كان في المتناهي او في غير المتناهي غير خفي على من له ادنى سكة من ضرورة ان الكل عبارة عن الجزء  
شيء زائد ففي الكل لا بد وان يكون مرتبة لا يكون بخلافها مرتبة في الجزء وبذا هو معنى الزيادة والنقصان فيقيم  
البرهان بلا ارتباط وان قيل زيادة الاحاد المتناهيين على الاخرى فلما يلزم لو كانت السلسلة غير المتناهية من  
جانب واحد او طرف من السلسلة غير متناهية من الجانبين فلما يلزم ذلك ان كل معلول في تلك  
السلسلة متناهية في السلسلة فالحال في المعلول المعين الذي اخذ منها السلسلة متناهية في السلسلة  
للعلة التي في المعلول التي هي قبله بلا واسطة ولهم جمل وليس شيء من احاد السلسلة غير موجود في السلسلة  
لوجود المعلوليات على عدد العلويات حتى يستدل بها على اطلاق النكاح المستلزم لاطلاق التساوي  
ما اذا كانت السلسلة متناهية من احد الجانبين فانه يتوقف المبدأ بالمعلول ففقط او بالعلة فقط وسائر الاحاد  
موصوفة بها فيزاد بها على الاخر فيدخل النكاح بينهما واما اصل ان فلاحته البرهان الاستدلالي بل هو  
زيادة احد المتناهيين على الاخر الى التقدير لا يتناهي وهو الاوجه الا اقرض الالات من جانب واحد  
يقال لو فرض ان السلسلة غير متناهية من الجانبين فلما يلزم ان المعلول معين معلول ولا ريب ان  
كل المعلول انما يوجد فيها قبله في هذا المعلول معلولية محض بالنظر الى تلك الاوساط بخلاف الاوساط  
في هذا المعلول معلولية بلا معلولية احدهم اعتبار معلولية لما تقتضيه في هذا المبدأ ومنها ان العلوية والمساوية

عند بيان هذا البرهان انما يتبين اذا تخلفنا غير متعينين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود والذهني التفصيلي ولا  
 الاجمالي الا اننا نفي في هذا المقتضى واحد بالعلية والاخر بالعلولية والجواب ان العلية والعلولية وان كانتا مشتركيتين  
 لكنهما ليستا مشتركيتين صريحتين بل لا بد لهما من اشتراك في نفس الامر فيصف الاستدلال بها في الخارج  
 انهما في اشتراكهما بمعنى كونها بحيث يصح ان يمتنع عنها العلية والمعاولية ولا بد من تماثلها في هذا الاستدلال  
 ونسألهما فيهما واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احداهما على الاخرى باعتبار هذا الاستدلال وبما جعلته  
 لا بد من التساوي في اشتراكهما على هذا التقدير لا يفتي المساواة في المنشأ ضرورة ان كلاهما فوق المعول  
 الا غير مشترك في اشتراك العلية والمعاولية الا غير مشترك في اشتراك المعاولية فقط ومنها ان اجزاء هذا البرهان  
 في المنشآت غير صحيحة لان وجود العلية والمعاولية يتوقف على وجود الامور الموصوفة بهما متعارضة متعاقبة  
 المنشآت ولم يحقق في الخارج ولا في الذهن واجيب بان في هذه الصورة لوجود الامور الغير المتناهية ولو  
 تدرجها في اقسامها وادخل المتناهية في الآخر في الوجود والتدرج في ذلك ايضا محال كما في الوجود والاشياء كغير  
 ذلك من الاشياء في كل نحو من انحاء الوجود بدنه ومنها ان هذا البرهان كما يجري في الماضي يجري في المستقبل  
 ايضا لانها غير متناهية في الوجود والتدرج في الوجود فافترق فافترق في احداهما مستلزم للآخر في الآخر ايضا ان  
 عدم التناهي في الاستدلال مسلم عند المتكلمين ايضا وفيه ان المتكلمين قائلون بعدم التناهي في الاستدلال  
 بغيره وانفسه عند ادلائسهم بوجوب الفعل بل ذلك مستحيل عندهم لانكارهم الوجود الذي اثبتته  
 العملية فقل في هذا المقام فانه فضل فيه الافهام في الله وقد يستدل ببرهان اثبتات آه هذا البرهان  
 قد ذكره صاحب الاشراف في كتبه وسماه برهاناً عرضياً قال شاح التلويحات العرضي واللاوي استعملها  
 صاحب الاشراف في حاشية مواضع ولم يبين مراده من نفي اللانتهية وعمل مراده بالعرضي البحث الذي حصل  
 بنفسه وباللاوي ما اخذ من الكتب وتقرير هذا البرهان حسب ما قرره ان ما بين المعاول والاخر وكل معلول  
 واقع قبله غير متناهية متناهية وبين كل علة واقعة في السلسلة اما ان يكون تناهياً او لا والتناهي محال الاستدلال  
 حصراً لا يتناهي بين المتناهيين والاول مستلزم للتناهي السلسلة لان المجموع لا ينفك عن اجزائه ما بين المعاول  
 المتناهيين وبين علة ما من تلك العلة الا بوجوه الزائد على المتناهي بقدر تناهيه قل صاحب الاشراف  
 في البرهان ان يتناهي الى حد من لا حد له لم يملك ذلك لان العلة او كانت متناهية في العلم ان ما عداها  
 لا يملك منها ما وقع بينهما وبين المعاول الا غير واما على تقدير عدم تناهيهما كما فيا نحن فيه فليس يظهر هذا المعنى فيه

اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علت اخرى فلا يتصور الاخصار لكن صاحب القوة اعلم ان  
 هناك واحدة من العلل وان لم يتبين عندنا ولم يمكن للعقل ان يثبت اليها اشارة على اثنين وتلك الواحدة  
 مع المعلوم الاخير محيط بها كما قال المحقق الدواني هذه المقدمة اعني وجوب توسط الكل بين المبدء وواحدة من  
 العلل ليس احدى من المطالب حتى يثبت بها ايئنه به عليها بل تكا وتكون عينه اذ لا معنى للاختصاص الا احاطة النهاية  
 وليست شمرى كيف يجزى الخفاء في هذا المطالب مع جلاء تلك المقدمة ويمكن ان يقال ان المنهية تنافيها بما بين  
 بالضرورة والمنهية عليه تنافيها اكل بعد مزيادته لا بقدر تنافه والاول احدى كما لا يخفى في قوله وفيه نظر آية ٢٤  
 ان هذا الحكم على الكل بما حكم به على كل واحد يجوز ان يكون حكم الكل غير حكم كل واحد قال صاحب القضاة اذ كانت  
 حيثيات او اعداد موجودة مرتبة بالطبع او بالهبة او بالحيلة او بحركات او ازمته موجودة مرتبة بالحركة ودوامها  
 ومسافات او نقاط موجودة او مرتبة في الوضع فالعقل الصريح يحكم انه اذا كان ما بين حيثية ماوية حيثية كانت  
 وما بين واحد اثنى واحد كان وما بين هدا و اى هدا كان او بين اثنى اثنى اخر من الالات ايا كان وما بين  
 ونقطة اخرى ايا كانت لا تنافي فقد لزم ان ينحصر عديم النهاية بين طرفين حاصري الترتيب وذلك امر ضروري  
 البطلان ومن الضروريات الاوائل انه ان كان بين كل واحد من تلك المرتبة و اى امرتها كان على الانفراق  
 الشمولي في الحائط الاجمالي ليس يمكن ان يقع اللاتناهي فالحل ايضا تنافه تنافه ولا تنوهم ان هذا الحكم على الكل  
 اجمالي بما حكم به على كل واحد من الاعداد وقد تكذب كما قيل كل واحد واحد من ابعاض هذا المقدار دون الذي راع  
 وربما يكون موزعا او الكثر فتبادل الحكم كلا من الابعاض المرتبة ويكذب على الجملة بل يجب ان يعقل انه حكم  
 اجمالي على الترتيبات على الاستغراق العمومي بغير تقييد حيث يجب ان يتبادل الجملة كما لو قيل ما بين هذه النقطة والآخر  
 دائرة لنقطة الفرض او توجد في هذا المقدار دون الذراع فهذا المقدار دون الذراع فانه اذا صدق الحكم على الانفراق  
 الشمولي كان المقدار بجملة دون الذراع وكما صح على الاستغراق الشمولي ان من مبدء سلسلة ما الى اى ما بلغه  
 الترتيب فيها دون الاربعين فقد صح تنافه ان جملة السلسلة دون الاربعين فاذا ان اصرح على الاحاطة الاستثنائية  
 ان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغه الوجود وحصره الترتيب فيها تنافه فقد صح ان السلسلة حيثياتها تنافهية بالضرورة  
 القطرية والقانون الضابط ان الحكم المستوجب الشمولي لكل واحد واحد اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الحاد  
 مطلقا منفردا كان عن غيره او لم ينفرد على الاجتماع كان منجب ذلية على المجموع اجمالي ايقه من غير اتمروا وان  
 بكل واحد واحد بشرط الافراد كان حكم الجملة غير حكم الاعداد واعترض عليه الشارح في استحسانية بانه ان اراد يقول

الى اى ما بلغة الوجود والترتيب اعم من الواقع بين الحثيثين فالحكم الكللى هو ان اريد كل ما وسيد بين الحثيثين فلا يلزم  
 تناسلهم بالجملة ان استدلال بتناسل كل واحد من حثيثين على تناسل الكل فيرد عليه ان حكم الكل لا يفردى  
 انما يستلزم ان كل المجموعى وان استدلال بان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغة الوجود والترتيب فيها تناسل على تناسل  
 الكل فتكون نتيجة هذه القضية ممنوعة وان قيل ان هذا ليس قياسا للكل المجموعى على الكل الافرادى بل هو استدلال  
 بالكل الاول بان في المجموع مجموع ما بين الحثيثات وكل ما بين الحثيثات مجموعها فبالتناهي فبالتناهي مع تناسل  
 التناهي ان اريد المجموع التناهي في الكبرى فالحاصل الاوسطا غير مكرر والا فالكبرى في حيز التناهي فتأمل ففى ذلك وقد  
 قد مر ان نتيجة ما يفيد ان اللازم من هذا البرهان على تقدير كونه صحيحا هو وجود ما بالذات بدون ما بالذات وهذا  
 اللازم وان كان بين الاستحالة لانه ليس ما بين استحالة من المذركين وقد ذكرنا في جملة تخفيض من الحكماء الى  
 تخفيضه وهو ما بالعرض بدون ما بالذات حيث قد ذهبوا الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث ففسده  
 الى النهاية ولم يدرى احد من البلية والصبيان الى تجزئته ودر فلا يصح تعاقب استحالة الوجود بالتناهي وجود  
 ما بالعرض بدون ما بالذات قال الشارح في الحاشية ولا يخفى عليك ان البرهان يفيد تحقق ما بالذات كما ثبتنا  
 في الامور المتعاقبة في سلسلة الاجاعات والافيد وجود الامور الغير المتناهية متلاحقا كالمعدات والاشياء اذا  
 والاشياء والاشياء انتهت وهذا الكلام في غاية السخافة لما يفيد ان البرهان كما يفيد اثبات انتهاء سلسلة الاجاعات  
 الى وجود ما بالذات فكذلك يفيد انتهاء سلسلة المعدات والاشياء الى معد وشرا لا يكون متوقفا على معد  
 بشرط سابق عليه لان كل ما هو متوقف على معد وشرا سابق عليه فانه حادث لا محالة فاما ان ينتهي سلسلة  
 الى اودى في الوجود المبدء الى حادث لا يكون قبله حادث بل يكون ذلك حادثا فانه ناسن الله تعالى بالاشياء  
 وهو حادثا فيكون سلسلة المعدات متناهية ولا يكون سبيل الى تناسل المعدات والاشياء ولا ينتهي سلسلة  
 اشياء او معدات الى حادث كسبل يكون كل حادث مستندا الى حادث قبله لا الى نهاية فيكون كل من الاحداث  
 بالعرض في القياس الى سابقه وموقوفنا عليه لا يكون شئ منها ما بالذات فيلزم من تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات  
 ولا يكون القول بانتهاء السلسلة الى حادث يكون مستندا الى الواجب تعالى بل لا توجد حادث حتى يكتفى بخلق  
 السلسلة الى الابد استنادا الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المذوق وان لم تنته السلسلة الى  
 الواجب وان كان بانتهاء السلسلة فلا يكون موجودا لان الممكن لم يجب لم يوجد لا يجب ما لم ينته جميع اشياء  
 موجودة ولا ينته جميع اشياء مالم يستند الى الواجب بالذات فقد لاح ان البرهان كما يبطل التناهي



المتفصل الذي به هذه الحالة وبهنا شيء آخر وهو ان صاحب الصفة يجب ان يكون  
 عند قانون في معرفة احد الجمع واحد النسيب الصحيح كما يجب ان يكون عنده  
 قانون في معرفة القياس الصحيح فكان ان القياس لا يبرهن انه قياس الا مع ما بين  
 بغير ان القياس كلك المحي ووجب ان يكون على ذلك القانون والاستيعاب ذلك  
 القانون لا يعمل بالقائس لا يقول ان هذا قول من شأنه كذا فيكون قياسا لا احمأ  
 لا يقول عنده قول كذا فيكون هذا هذا الشخص كلامه في الفصل الثاني من رابعته  
 بر ان الشفارة المراد بقوله الحمد لا يكونه بالبرهان ان تعطل احد اى تصور المحرور  
 بالكنه لا يحيل بالبرهان وحاصلها امتناع اربع الكسب القصور من التصاديق والحق  
 انه لا يتم دليل تنافي كسب القصور من التصاديق اذ العقل يجوز ان يكون طريق  
 فكرى لا يقتضيه شار والجهول القصورى من معلومات تفهيمية واما لا تنلخ  
 النيزى فحق لا ريب فيه ضرورة انه غير وارفع وبالسجدة ان تصور اى بالبرهان مثلا  
 تصور بتة الانسان بالقبول بالقبول من القضايا لم يتم على انقاعه دليل به فتأمل  
 قوله ان المقصود آه قال في الحاشية اشارة الى ان المراد بالمعرف في اعمده  
 بالغير تصور الشئ اى الكسب للجهول القصورى لا المعنى المتعارف وهو ما يحيل  
 على الشئ لا فاقدة القصور والا لا يتم الدليل انتهت يعنى لو اريد بالمعرف المعنى له بالمع  
 المتعارف كان اللازم هو ان التصاديق ليس بمعرفه وليس هو المدعى بل المدعى ان  
 التصديق ليس بمنه لا تصور واسحق ان من يجوز حصول الكنه من المبائن لا يسلم  
 منبه القصور بالكنه في الذاتيات ومنه تصور بالوجه في العرضيات قال بعض فخرى  
 كلام المدعى على التام ان التحدية كما يصح بالاجزاء الذاتية يصح بالاجزاء الخارجية  
 فان الشيخ قد صرح في المباحث المشرفية ان التحدية يجوز في الاجزاء الخارجية  
 تمام قد صرح الشئ بوج اجزاء الخارجية تصور بالكنه فالشيخ انما افاد المعرف  
 في الذاتيات والافعال واجاب عنه الاستسما والامانة ابى قه بان يجوز في الاجزاء  
 الخارجية قول على ان التحدية المركبة لثروتها ان الشئ يكون اجزاء واما التحدية بواحدة



التزوية ما قاله الحرف والسرف حتى لا يبالوا به ولا يفتقدوا كذا العلم ان والى انما تتنا وتبين لا يبالوا  
 وتفتقر الى ان لا تلتزم بها السلام المزمع بالفتنة والمكسر بالعرض ولا يكون انما هو القصور و  
 التفتت الى ان يكون ان يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 لكن لا يبالوا به ولا يبالوا به ولا يبالوا به ولا يبالوا به ولا يبالوا به ولا يبالوا به ولا يبالوا به ولا يبالوا به  
 مع بعض التفتت الى ان يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 من التفتت الى ان يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 لا يفتقر الى ان يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 يمكن ان يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 وهو من هذا انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 موجودا انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 لا يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 غير ممكن انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 بالفتنة وهو انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 كما في هذه الفتنة وفي كل من الاغشياء من غير ذلك انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 للفتنة في انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 واحدة فتكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 كان انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 فباعتبار انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 وجوب انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 وانما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 التي في هذه الفتنة في كل من الاغشياء من غير ذلك انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 من الميراث انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون  
 واما انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون



شئ باعتبار لا يفيد حصوله مع عدم ذلك الاعتماد بالبرهان على علم ذلك الوجود و  
 العدم واحدا في افادة التقديرات بان يكون ذلك المعنى محسباً تشككاً في الزمان  
 مقارناً لحصول ذلك التقديرات سواء وجد ارتباط ذلك المعنى ايضاً باو سببها او لم يوجد  
 فلا يقع بالمفرد الذي مفاده واثاره مجرد النقص كقائمه من غير تعيين احد الاعتبارات  
 سواء كان العقد عليها سبباً بان يحل عليه وجوده في نفسه او عليها مركباً بان يتغير  
 وجوده على حال تعلقه بالغير بالوضع او بحل الاثر في ان الاول هو مرجع حيث  
 تعلقه بالافرد والاكسب بالغير ثانياً الاكسب بالافرد لا يفسد عليه علة وان لم يفسد  
 كك لم يفسد بخلاف افادة المفرد والتقدير فانه باعتبار ان حله في الزمان من  
 غير تعيين احد هاتين الاعتمادات بين لغيره فهو شئ الذي هو الوجود في ذاته  
 واعلم ان صاحب الافاق المبين قد استعمل في بيان كونه على الوجود حيث  
 قال ان المعنى الواحد لله الوجودية الوجودية لا تميز بين الوجودين الذي هو الوجود  
 متميزتين لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التباين بان يكونا في ذاته  
 بهما وبالجملة لا فرق في هذا الحكم بين ان يكونا احداً او اثنين او طائفة  
 نوعية او جنسية او غير ما من الالفاظ الكلية وذلك لان المصادف الى الوجود  
 الا بالحققة عليه بخصوصه بالضرورة او امكن كذا احد الامرين او الامور  
 كما نرى في حقيقة كمال العلم بالحققة هو القدر المشترك الاكل واحد لهيئة فلا توجد  
 في العامة فتقول ان كان في الحقيقة احدى شيئا، والباقي من جنسها قد دخل في  
 تحقق الطبيعة العلمية فلم يتحقق شي بالآخر من شيها من الوجود وانما العلم  
 لم يكن في نفسه احد ايها ذلك في الحقيقة بل هو تحقق بل هو حقيقة فلا يكون شيئاً  
 شيئاً كما في حقيقة العلم بالحققة العلمانية المتبادل في الحقيقة فلا يكون شيئاً  
 ذلك فيما بل هو ان يكون واحد في الحقيقة فاما ان يكون ذلك العلم في  
 حقيقة من العلمانية من جهة تلك الشئ اقرى ذلك من جهة تلك الشئ في حقيقة  
 والآن نذكر من ذلك بالعلم بالحققة العلمانية المتبادل في الحقيقة فلا يكون شيئاً

ان يكون واحداً شخصياً هو بمفهومه مفيد لوجوده فلا يجوز ان يكون امران كل منهما  
 بحقيقة لوجوده ابتداءً كما كان مفيداً لوجود امر شخصي اخر يلزم ان يكون العللة العامة  
 كجزئي حقيقة امر كلياً هو القدر المشترك بين ذينك الامرين بخلافه استحالة  
 يجوز فيه ذلك والا لزم لا فائدة فيه هناك واما الطبيعة الواحدة النوعية او كجسدية  
 فلما يجوز ان يكون القدر المشترك بين عدة امور شرطاً لها فيكون مشتركاً في كل منها  
 مشتركاً في الشرط باخذها بصرى على بل كان منها كل قدر مشترك هو الدالة ومفهوم  
 وهذا في قوله فالطبيعة الواحدة النوعية مثلاً لا تستند الى طبيعة واحدة سواء كانت  
 نوعية او جنسية او تنبؤية عن ان يدرج تحت جنس او نوع بامكانها وبالسبب من ان  
 السبب والشئ هو على ما صرح بان الواحد بالذات لا يستند الى علل مختلفة بالنوع  
 فيظهر استبعاد اكتساب التماثل من التصديقي وبالعكس باوجه تاتل و  
 بالجملة ان طريقة الشئ هي ان التماثل لما كان مشتركاً من التماثل متبع اكتسابه  
 من التصديقي والا لكان النوع الواحد مستنداً الى علل مختلفة بالنوع واما على  
 ما احتجنا فلا يلزم ان يكون ما يكتسب منه التماثل بالحقبة هو مجرد التماثل المشترك  
 بين نوعي التماثل والتصديقي وهو مع مساوئ يستلزم استثناء النوع في وجوده  
 الى مجرد طبيعته كجنس والاضداد ان يكون بين السبب والعلل مناسبة  
 وتتماثل لا يكون لها تلك الخصائص مع غيرها بالضرورة والامكان صدوره  
 عن غيره عنها ترجيحاً بالامتناع فيظهر المطلوب بتدبر على ان التصديقي هو ادراك  
 اذعان في النوع النسبة بحسب نفس الامر فثبت عليه ان يكون اذعان وقوع  
 النسبة تلك النفس المفهوم الذي لا يتصور فيه المطابقة واللامطابقة فهذه تلك  
 ولا ينبغي على من ادعى مسكناً ان يعلل ما ذكره مستقلة بوجهة اما اولاً فانه انما  
 من المصادرات وليست بالعلل العامة واستبعاد استناد امر محتمل الى سببها  
 هو اذا كان ذلك السبب من الاصل واما الشرط والمواد فاما ان كانت  
 في ذلك اعتبارها الواحدة فيها وقد صرح الشيخ في التمهيد بالحقبة الطبيعية



المطابقة أو الالفاظ معتبرة في حقيقة التصديق بخلاف التصور فهناك تقيقتان متباينتان لا علاقة لهما بالآخر  
فكيف يمكن تقيس أحدهما من الأخرى إذ لا بد من المناسبة بين الكاسب والمكتسب وقد عرفت ما فيه من ذكر قال المص  
والسبب لا يكون أنه علم أن منع كون السبب كاسبا وتجزئه معنى على اختلاف الاصطلاح فمنه ما في التعريف  
مجموع الحركتين أو الحركة الثانية فقط منع كونه كاسبا ضرورة أن الترتيب من لازم الحركة الثانية ومن قال  
أنه يكفي فيه حركة واحدة هي الحركة الأولى فليس الترتيب من لوازمها عنده بل بالملاحظة ما في الالفاظ المناسبة للطلوب  
كان في تحصيله لا ريب أن هذا القدر متحقق في السبب إذا حصل في الذهن إذا ارتبته الالفاظ إلى مجهول مركبا  
كان أو بيانيا فما زال النزاع إلى اللفظ قال بعض الأكابر قد انما يحصل الالفاظ على طريق منها ما يحصل على الطريقة  
بالملاحظة ومنها ما يحصل بعد الملاحظة بأن يوضع المطلوب المشهور به بوجه أو لا وثيقيل الذين منه تفهمها للمباني مستور  
فيها حتى وجب ما يصلح مرفوعة ثم ينتقل منه إلى المطلوب ومنه ما يحصل بأن يحصل معان وانتقل الذين منه إلى  
معان آخر كما إذا تصور الدخان وانتقل منه إلى النار فإن جعل النظر شاملا للخواص لا فيكون فلا شبهة في جريان  
النظر في السبب والمباين والاعم والافضل وان صطلح على أنه عبارة عن الترتيب فلا ريب أن السبب لا يصلح كونه  
كاسبا حتى لا يحد فيض بآه قال السيد المحقق قد في شرح المواقف الحق أن التعريف بالمعاني المفردة  
بما لا يخفى ويكون هناك حركة واحدة من المطلوب إلى المبنى الذي هو معنى سبب وليس يتلزم الانتقال إلى المطلوب  
من غير حاجة إلى قرينة إلا أنه لم ينفى بالانضمام التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للمعاني والاختيار فيه بغيره ما دخل  
فلم يثبتوا إليه وحده وانظر بما هو معتبر في المركب وهذا التحقيق ما نقل عن ابن ميمون أن التعريف بالمفردة خارج و  
قال قد في موضع آخر من جواز التعريف بالمعاني السببية فلا بد أن يكون المعاني السببية قد لا تكون الخواص  
قصدا فاستحضرت ولو حطت فقد افادت العلم بالمعاني وإن كان ذلك ما دأبوا واعترض عليه المص في موضع  
السلم بوجه الأول أن ملاحظة المهيئة لا ينبغي كسبا بالاتفاق الثاني أنه يلزم على هذا أن يكون التعريف بالمعاني  
حقيقيا لأن فيه الملاحظة قصد إلى المعنى المخزون والثالث أنه لا يصح ما ذكره كان تذكر النظر مفيد العلم به بكل وجه  
بوجه في تذكر كل مرة ملاحظة المهيئة قصد الرابع أن المهيئة المعلومة تكون من اللوازم المهيئة للمعنى السببية وإن كان  
اللازم بعد استحضارها ويمكن أن يقال أنه لا بد في الكسب من شيئين أحدهما الحركتين المذكورتين وحصول صورة  
غير حاصله فلا يمكن التعريف بالسبب لا حقا ولا رسما لأن ما حصل من التعريف ليس إلا المعنى السببي إذا حصل من  
سابق على رأي من يقول أنه لا يحصل في التعريف الا صورة واحدة كالشايخ وأما فيلزم استحصل المحاصل بخلاف

بالتركيب لانه لم يكن صورة المركب حاصلة من سابق وان كانت اجزائه حاصلة على سبيل الاشتراك من سابق وعلى  
 راسي من يقول بمحصل الصورتين في التعريفات كالشيخ واضرابه فالحد بالسيط البسيط والمركب البسيط غير جائز  
 لانه يستلزم تصور البسيط الحد والبسيط الرسم لتصور المحد والمركب او المرسوم كك فلا بد من علاقة الزم بين البسيطين  
 وتصور البسيط كان حاصل من قبل ولم يكن تصور المحد او المرسوم اصلا فيلزم ان الكمال اللازم عن المرسوم ولو فرض  
 عدم علاقة المرسوم بلزم الترتيب بلا مرجع او تفصيل الساجل وفيه ناسخ فاقبل قال المصنف فلا بد من ترتيب بسيط  
 آخر غير شق عليه بانه لا يشمل التعريف بالمعروف المفرد كترتيب الانسان بالنطاق فقط او بالاضاكة فقط لان  
 الاختلاف في المكان وقبح التصور بالمعاني المفردة واجاب عن شايخ المطالب بوجهين الاول ان التعريف  
 بالمفردات انما يكون بالمشتملات كالناطق والاضاكة والمشتق وان كان مفردا في اللفظ الا ان معناه شق  
 له لمشتق منه فيكون من حيث المعنى مركبا ويرعاية اولاهما قال السيد المحقق في حاشيته ان العلم بالترتيب  
 الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والاشكال العرض العام واخلوا في الفصل ولو انتم في الاشياء فاما المصدق فاعلم  
 الشئ انقلب مادة الله كان ضرورية فان الشئ الذي له الضمك هو الانسان وثبوت الشئ في الوجود ثانيا  
 ان التعريف بالمفرد قد يكون بالفصل وحده وهو ليس شتما بل لمشتق انما هو من غير انما الفصل فهو مشتق  
 بسيط وثانيا لانه لا ترتيب في مشتق بين الذات والصفة بحيث لا يقبل احد بالآخر ولذا ان التعريف بالصفة  
 المفردات ان يلاحظ احد المعنيين او لا ثم يلاحظ المعنى الآخر او يقي احد بالآخر وفي التفسير ان يلاحظ  
 احدي المفردتين ثم يلاحظ المقابلة الاخرى يعلم الاندراج فينتقل الذهن منه الى المطلوب والترتيب بهذا المعنى  
 بين الذات والصفة او المشتق لا يدل عليها فاصلا انما يدل عليها مرة واحدة والثاني ان الفصل والخاصة  
 لا بد لان على المطلوب البهرية عقلية موجبة لاشتغال الذهن البهية فالتركيب لا يزم ويرد عليه اول ان بانها انما يتم  
 في انحصار دون الفصل اذ لا اعتبار للقرينة فيه والالم يكن دافعا وثانيا لانه لا ترتيب بين المشتق والقرينة بالحق  
 المذكور ولا تقع احدهما قيد الاخر والتحقيق في هذا المقام ما افاد بعض الاعلام قد ان التعريف بالمعاني المفردة  
 على وجهين احدهما ان يبلغ بالمعنى المفرد الى المعروف بالفتح بان يكون الساجل المعنى المفرد والمشتق اليه  
 المعروف فالساجل بالذات هو المعنى المفرد والمعروف هو المعروف والاتفاقات بالكمس كافي العلم بالوجود على  
 هذا لم يكن المعنى المفرد موديا الى مجهول بل المجهول مجهول كما كان الا ان لم يكن ملتقيا اليه من قبل والآل ان هذا  
 ملتقيا اليه ولم يوجد الاتصال الثاني اصلا وعلى هذا لا يصح عليه تعريف التعريف اصلا فان العلم بالتفصيل

هذا المعنى المفرد فهو حاصل بالضرورة والاكلام في تحصيله ايضا واليه كان النظر لتحصيله فهو اما بالتركيب او بالتركيب  
 التركيب فقد صدق عليه تعريف النظر بالترتيب واما بالمعنى المفرد فالكلام فيه كالكلام في هذا المعنى المفرد والتحصيل  
 معروف وهو لم يحصل فلان النظر اصلا وثانيا ان يحصل المعنى المفرد ثم يحصل باعداده للذين معرفته فمهما حصل هذا  
 المعنى المفرد واما دفعة وحصول معروف ايضا دفعة اذ لا ترتيب فيها فهو شبه بالتركيب في القضايا وهو من اقسام  
 البديهي ولا يفكر هناك فلا بأس بخروجه واما على سبيل التاخير بان يلاحظ النفس معاني كثيرة واحدة بعد اخرى  
 ولم يسمها سببا الا هذا المعنى المفرد فانها لا تخرج ولا تداخل وتوجه الى المطلوب فحصل دفعة فهذا هو الصورة التي اورد  
 بها النقض على التامين يكون الفكر عبارة عن ترتيب امور متعلوثة وهو الذي يحصل فيه المبادي بالتحركة المادية  
 والمطلوب دفعة فهذا الصورة انما تروى فما لو ثبت وجودها فان مادة النقض يسحب اثباتها ثم ثبت ان المتأخرين  
 قالوا انه فطرية وحصوله بالذات وكلاهما في غير انهما فلا وجه للنقض عليهم قى له فالمرء اعم من الكتابسب كانه يعني  
 ان السبب لا يمنع ان يكون كاسبا وان يقع معرفا لان المعروف اعم من الكتابسب قال في السامشية لهذا  
 قال النفس فلا بد من الترتيب لاكتساب ولم يقل التحصيل المجهول او لنظر لان الطريقة يكون بملاحظة معقول  
 كما لنا نفس فتأمل انتهى قى له بالتعريف المتأخرين قال استيعا المحقق قد في حاشي شرح المطلب الالهامان  
 واثبت على ان الفكر والنظر فعل صادر عن النفس لاستعمال المجهولات عن المعلومات ولا شك انا اذا اردت  
 تحصيل مجهول مشغور به من وجه العقل النفس منه وشكرت في المعقولات حركة من باب الكيف الى ان تحبه  
 مبادي هذا المطلوب ثم يتحرك في تلك المبادي على وجه مخصوص وينقل منها الى المطلوب فهناك انتقالان يلزم  
 من الانتقال الاول المادية ومن الانتقال الثاني ترتيب المبادي فذهب المحققون الى ان الفعل المبدئي  
 بين المعلومات والمجهولات في الاستعمال هو مجموع الانتقالين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فحصل انتقالا  
 للمشاغلة فيه يدخل تمام فهو الفكر واما الترتيب المذكور فهو لازم للمجموع بواسطة الترتيب الثاني وهو الانتقال الثاني  
 وهو سبب المتأخرين الى ان الفكر هو ذلك الترتيب المذكور الحاصل من الانتقال الثاني لان حصول المجهول  
 من مبادي يدور عليه وجودا وعدا واما الانتقالان فهما غاربان عن الفكر لان الثاني لازم له اذ لا يوجد بدون  
 قطعا والاول لا يلزم بل هو اكثر الوقوع منه فالنزع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بسبب المعنى وثالثا لا امكن  
 اليقظة بهذه المناقشة فان قيل هذا الكلام يدل على ان النزاع في ان الفكر هو الحركة ان او الترتيب  
 منوحي اذ كل متفكره ان على ان الفكر هو الفعل المتوسط ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل هو الحركة ان او الترتيب

فليس يباين كل منهما فليس النزاع بمعنى قلت ليس المراد ان لفظ الفكر موضوع لمفهوم قولنا فعل صدر عن النفس  
 لاستحصاها المجزأة عن المعلومات ثم النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع معنويا بل الاتفاق في ان  
 الفكر يصدق عليه هذا المفهوم والاختلاف في ان ما يصدق عليه هذا المفهوم هو الحركتان او الترتيب سمي كل منهما  
 بالفكر بازعم انه هو الفعل الصاوير فالنزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي واورده عليه معاصر المحقق الدواني  
 او لا بانه اذا كان نزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي لا يستقيم اسمه الذي ذكره السيد المحقق بقوله  
 فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بحسب المعنى ومثل ما صورته من النزاع لا يطابق عليه الا النزاع اللفظي  
 ويبان ان النزاع لفظي انهم لما اتفقوا على ان الفكر فعل صادر عن النفس لاستحصاها المجزأة عن المعلومات  
 لم يكن بينهم نزاع في ذلك ولما كان بينا ان الاشتغالين والترتيب كلاهما صادرا عن الاستحصاها المجزأة  
 لم يكن له نزاع في هذا ايضا فبقي ان النزاع في ان لفظ الفكر يخلق على اى الامر من غير ان يكره احد الطرفين  
 ما يثبت الآخر فيكون النزاع لفظيا وتعب عليه المحقق الدواني بان اختصاص النزاع فيما ذكره من بينهم نزاع  
 في ان سبب حصول المطلوب هو مجموع الانتقاليين والترتيب لازم لا سبب من غير ان يكون سببا او سبب  
 هو الترتيب كما سرح به السيد المحقق في دليل الفرضيين حيث قال في دليل من قال ان نزاع الانتقاليين  
 انه يتوصل من المعلوم الى المجهول واما الترتيب فهو لازم له وقال في دليل الثابطين بانه الترتيب لا يحصل  
 المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقاليان فهما خارجان ولا شك ان نزاعه نوعي او شبهة  
 او الفرقين ما يفتي الآخر من سببية فان الفرقه الاولى يجعل سببية الانتقاليين ويجعل الترتيب سببا لا سببا  
 والفرقة الثانية يجعل الترتيب سببا والانتقاليين خارجا عن سبب فان قيل لعل في الاتفاق على ان سبب  
 منهما سبب فلم يبق النزاع الا في اطلاق لفظ الفكر لانا نقول هذا الاتفاق غير مسلم بل هو كلامه ما لا يصرح به  
 كواحد كيه ولو كان النزاع في مجزأة اطلاق اللفظ لم يكن لقوله سبب المحققون الى ان الفكر هو الترتيب لا حصول  
 بان سبب الحصول به الى المطلوب وجه ولا لقوله سبب المتأخرون الى ان الفكر هو الترتيب لا حصول  
 المطلوب يدور عليه وجودا وعدما بل كلاهما صريح في ان كلا منهما ثابت سببية لا تنبئ به لفظهما سببية له  
 فيكون نزاعا معنويا واعلم ان الصمد المعاصر للمحقق الدواني قد اعتمد على قوله وتكررت في الحق لا است  
 حركة من بابا كيه بان ما فيه الحركة يجب ان يكون قابلا لان ينقسم الى غير النهاية فرقا حسب القسام  
 الزمان حتى يكون المتحرك في كل جزء يفرغ في زمان حركة قسمة من تلك الاقسام والمعلومات التي يفرغون

ان النفس تتحرك فيها ليست لبقا بل لان يقسم الى غير النهاية مثلا لو فرض ان النفس تحركت في المعقول الذي  
 هو الحيوان ان لم يكن في ساعة فلا بد ان يكون له في كل جزء يفرض من تلك الساعة معقول آخر كما ان المتحرك  
 في السخنة في كل جزء يفرض في زمان حركته مرتبة اخرى من السخنة فبإذن ان يكون للنفس في نصف ساعة  
 الساعة معقول آخر وفي ثلثها معقول آخر وكذا في رابعها وعشرها جزء من مائة جزء منها الى غير النهاية ومن  
 البين انه ليس كذلك فالحق ان الفكر ليس بحركة بل هو حالة مشبهة بالحركة من حيث انها مستمرة للزمان  
 ولهذا قال الشيخ في اوائل باب الشفا قد علم ان الفكر امر كالحركة للنفس فيقتل بها من شئ الى شئ ويتبدل  
 طالبا لا واجدا بل بان ياتت الى احد هاتين ثم ياتت الى اخرى آن آخر ولما امكن تنامي الآتين كان لا محالة  
 بينهما زمان فاما ان تبقى الالفاظ الاولى في ذلك الزمان وزول في الآن الذي يحصل فيه الالفاظ الثانية  
 واما ان لا يبقى فيه حتى تكون النفس خالية عن هذه الالفاظ فيه هذا اذا كان الانتقال بحسب الالفاظ واما اذا  
 كان بحسب الصورة فان يحصل لها صورة في آن ثم يحصل لها صورة اخرى في آن آخر اما مع بقا الصورة  
 الاولى او بعد زوالها وتتحقق انه قائم في مقده انه لا بد ان يكون لموضوع الحركة في كل آن من الآتات  
 المفروضة في زمان الحركة فرد ما فيه الحركة لم يكن في الآن السابق ولا يكون بعده ويكون الآتات المفروضة  
 فيه غير متناهية فوجب ان يكون الافراد غير متناهية ايضا ولا تتلذذ انحصار الغير المتناهي الموجود بالفضل  
 بين اصحابه وان يكون هي بالقوة والاكثان بين المبادي والمنتهى افراد غير متناهية موجودة بالتعلل  
 فيلزم الاستحسان المذكور فالمتحرك في الاين مثلا ما دام هو متحركا ليس له في هذه المقولة الاحالة متوسطة  
 بين حركاته المتوسطة المتعددة وكذا المتحرك في الكيف وما فيه الفكر في الفكر ليس الا المعقولات وهي متناهية  
 ضرورية واهامة افضل بالقوة فلا حركة حقيقة فيها نعم الانتقال متحقق قطعا لكنه دفعي لا متتابع التدرج فافدا  
 اراد الانسان الاستحسان العام فهو لزم تصورى او قد يبقى فيقتل من ذلك المجرى السحابى له بوجه كمالى استجاب  
 المحذورة عنه طالبا لمبادي النسبة فيلزم الى معلوم ثم معلوم وحدوث كل من الالفاظات التي يتخلل  
 بين آتى حدوث الالفاظتين زمان يطل في الالفاظات السحابى في طرفه فلا تنامي الآتات ومثاله مثل الذي هو  
 في مادة صورة فوجبة في آن ثم يبقى زمانا ثم يطل ويحدث صورة فوجبة اخرى وهكذا وتلك القطر هذا ان  
 ما قال المحقق الدواني معترض على معاصره في حواشي شرح الطالع ان اطلاق الحركة على الامر الواقع بحدوث  
 استمراره للزمان في غاية البعد فان كل امر وقع تستلزم الزمان ضرورة ان طرف الزمان لا يوجد به وبه

كيفية ولا يعلقون الحركة على الحدوث لا يقال اللازم منه إطلاق الحركة على مجموع الاشتغالين الذين بينهما زمان  
لا نقول ذلك شبهة بان يطلق الحركة على الكونين الذين بينهما زمان ساكن سبب استلزامها للزمان  
ولا يخفى شذوذه اذ على قياس ذلك يطلق الحركة على الحدين اللذين بينهما زمان في غاية الرخاوة والاسترخاء  
واعلم انه قال المحقق الدواني في حاشي شرح المطالع ان الحركة كما حقق في موضعه سبب تنازم ان يكون  
المتمرك في كل آن يفرض في زمان الحركة فرد من المقولة التي فيها الحركة لا تكون له في الآن السابق ولا  
في الآن اللاحق وكما ان الزمان قابل للقسمة النعمية المتناهية والآفات المفروضة فيه غير متناهية كساعات  
المنزوعة من هذه المقولة للفكر والنفس في صورة الفكر ليست كذلك لغيرها في زمان الفكر الا انهم جعلوا  
الزمان سبباً كما عرفت والفضل في الصغرى والكبرى قال وقد لا يثبت لبعض الفضلاء الذين علقوا بها شبهة على  
ما شئت المطالع والشمسية باراديل فاوردت عليه هذا الايراد فذهب اولاً الى ان الزمان مركب من الآحاد  
كما هو مذموم بالشكوك فيتم لا يلزم لانتهاهي المعلومات فنبه على فساد وان الكلام ربح الحكما را القائل بالانقسام  
الزمان الى غير النهاية ثم ذهب الى ان الحركة في الاشتغالات بان يكون الاشتغالات الى المعلوم الاول و  
يتدرج في الضعف الى ان ينتهي الى المعلوم الثاني ويتدرج الاشتغالات الثاني في القوة الى ان ينتهي  
اليه بالكلية ثم يتدرج في الاشتغالات في الضعف الى ان ينتهي الى المطلوب يتدرج في الاشتغالات بالقوة  
الى ان ينتهي اليه بالكلية فنبه على ان الاشتغالات فعل من افعال النفس عند القيام والحركة عند سقم خصرها  
في اربع مقولات هي الحكم والكيف والابن والوضع فتبليج وانقطع ويمكن ان يقال الملاحظة ليس بفعل بل  
انها من مقولة الفعل بل هي من الكيفيات حقيقة فلا يمنع الحركة فيها قابل ثم قال المحقق ولوقيل ان لصوق  
القوى والضعف بحسب مراتب الاشتغالات فالنفس اذ لاحظ اجناس مثلاً والتفت اليه فانما تنقل منه اسس  
الفعل بالتميز لان الضعف التفاتها الى اجناس ويقوى التفاتها الى الفصل مثلاً بالتميز فيحصل للنفس  
حال اشتغالها منه الى صورة علمية آخذة من القوة الى الضعف منطبق على الاشتغالات الاول وهي صورة  
اجناس وصورة علمية آخذة من الضعف الى القوة منطبق على الاشتغالات الثاني هي صورة الفصل في مختلف  
الصورة العلمية الحاصلة للنفس شدة وضعفها على سبيل التدرج لم يبعد وفيه انه لا بد على ناس من التزام  
الحركة في كل صورة علمية حاصلة للنفس حال الفكر فلا بد ان يكون صورة اجناس مثلاً كعلمية غير قارة موجودة  
بالاوصاف المذكورة وان يكون شذوذاً على الزمان بحيث يكون في كل جزء منهما شيء ان الصورة شاذة

على ان تلك الصور ليست غير قارئة ولا متجزئة على الوجه المذكور على ان حصول الشدة والضعف في الصورة  
من تعدد الملاحظة غير مسلم وعلى تقدير تسليم الافراد التي تعتبر الشدة والضعف فيها تنبأنا بالزوج قلا تصور فيها  
الصور التذريجي حتى تكون حركة وبهذا ظهر ان ما قال بعض المدققين ان في الفكر حركة حقيقة لان الالفاظ  
والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في الحركة بعد ما زالت عن الملاحظة فيها فيه  
الحركة بهذا من الصور هذا لا غبار في امر متحد ولها افراد غير تنبأنا بقوة وان كانت من بينها انها  
حاصلة في الخزانة امر ثابتا ولها بالفعل افراد تنبأنا بالقول بنفي اشتراكها من قلة الفكر كسبها وفي  
الفكر اشتغال من المبادي الى المطالب على سبيل التدرج ليس بشئ اما اولها ان المعاملات التي تقع فيها  
الاشغال لا زالت كما كانت متناحية فلما حطت منها الاية متناحية وعلى ما ذكره الفاضل يكون ما فيه الحركة الملاحظة و  
افرادها تنبأنا من مبادي المعاملات الحرة وتلك كما لا يخفى واما ثانيا فلان تلك الصور الغير المتناحية ان  
تكون معلوم او معروف وان وجوده الفرضي كافيا في الاستحسان فيلزم ان يكون امرا ملاحظا لارائه غير متناحية  
في زمان ثلثه والابلوم ان لا يكون المعلوم ملاحظا في زمان الفكر وهو ضروري للطلال وقد يقال ان تلك  
الصور قد تكون في وقت فهي بالقياس الى حملها اعني العقل كالصور الجبرية بالقياس الى اليولي سسجة  
اسمعتها عن المثل سسجة حقيقة من حيث هي في وقتها بالية سسجة شخصيتها وسسجة قد اتفقوا على نفي  
الحركة في اليولي ولما لا يلزم حركة اليولي في الصور الجبرية تلك لا يلزم حركة النفس في الصور الجبرية  
ولما قد يقال في الحركة في المتولات الاربع وفيه انه قد سبق ان الصور الجبرية اعراض في العقل فليس  
نسبة الصور الجبرية الى العقل نسبة الصور الجبرية الى المادة بل كنسبة السواد والبياض الى الجسم فكذا  
لذلك لا في الاعراض الحركة انهم في الحركة والبرودة ثابا واجاب عنه الشارح في مواسم على حواشي شرحه  
التي هي بان الصور الجبرية سسجة بالية منها من حيث هي في مقوم اليولي وهي قيد لوجودها وسسجة شخصيتها  
تعدالة شخصيتها المعلوم فلا يمكن تقدير الصور عليها بل ثابا شخصها بالية منها من تلك الصور ثابا لكون  
العلمانية لا تستلزم النفس عنها في تقويم شخصيتها وتصل شخصيتها فيكون ان تكون موجودة بالفعل باقية شخصيتها  
مع تقدير الصور العلمية الثابتة بها واما الحصر فثابا هو الحركة الواقعة في الادوار العلمية لا سسجة ثابا  
هذا الكلام صريح في ان الصورة المطابقة عامة لذات اليولي والصورة الشخصية على الشخص اليولي سسجة  
قد صرحوا عن آخرهم ان الصورة في شخصها محتاجة الى اليولي فيصير الى العناصر قد سسجة واحدة شخصيتها كذا

بهمة بالنظر الى الاتصالات فهي متعينة الذات بمهمة الاتصالات فهي مع حلول الصور المختلفة فيها شخص حقيقي  
 لا اشخاص متعددة فيتمرد الصور عليها مع بقائها بشخصها فتشخص الهيولى ليس بالعودة الشخصية بل بالشخص لصورة  
 انها هي الهيولى الشخصية ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل ولا يعقل بذية الحال بدون بذية المحل  
 فما ذكره الشارح من ان شخص الصورة بشخصيتها على شخص الهيولى فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها بشخصها  
 المحصلة من شخص تلك الصورة ليس بشي لان شخص الهيولى لم يحصل من شخص بصورة ولو سلم ما ذكره مع كونه  
 ضحا لقالا جميع عليه لما استغنى فلا يزيد على الناشئة في التفسير على انه قد عرفت ان الحركة في الصور وكذا في  
 الاما حظة متشع والقول بعدم تسليم نفى الحركة في الجوهر لا يجزى نفى لان الاشكال بنى على ما يتوهم وهم قادم على  
 بنى الحركة في الجوهر قابل ولا تنزل في له واحتج انه عبارة آية قال السيد المحقق قد في شرح المواظف  
 لا شبهة في ان ال مهيول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل من معلومات مناسبة بذلة ولا شك ايضا  
 في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كان بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن بذية  
 موصوفة بما بذية لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر قهورى او قصد يقوى وجاء لنا تشعبله  
 على وجه كمال فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المبادى ثم  
 ابداء ان يتولى في تلك المبادى ليرتبها ترتيبا قهريا يودى الى ذلك المطلوب فهاك حركة من مبادى الاولى  
 منها هو المطلوب المشعوب بذلك الوجه الناقص ومقتضاها آخر ما يحصل من تلك المبادى مبادى الثانية اول  
 ما يوضح فيها الترتيب وانها يا المطلوب المشعوب على الوجه العقل فحقيقة النظر المتوسطة بين المعادى والمهيول  
 مجموع ما يتوهم من كثرتين والما الترتيب الذى ذكره المتأخرون في تعريفه فهو لازم له كذا الثانية قايما بوجهه  
 الاولى بل الاكثر ان يتقبل من المطلوب الى المبادى ثم منها الى المطلوب ولا يخفى انه يظهر بالتأمل في هذا  
 الكلام ان تعريف المتأخرين لاما تعريف باللازم وحقيقة هي الحركة وان لا نزاع في احتياجه بين  
 الطرفين وانما اوردوا في تعريف الفكر ما اوردوا لان المقصود انما هي الحركة الثانية وقد يفسر لك هذا  
 المعنى بالسطر وجه فافطره في له ولها يلزم الواسطة آية ان قرره الا لايراد لما قرره الشارح في حواشيه  
 على حاشي شرح التهايب بانه كثيرا يقع الحركة الاولى بدون الثانية فيلزم الواسطة بين البديهي والنظري  
 لان مناط الضرورة انتماء الحركة الاولى وهي ههنا متحققة فلا يكون ضروريا ومناط النظرية متحقق الترتيب  
 اللازم للحركة الثانية وهي ههنا متفقه فلا يكون نظريا فلا يخفى انه عليه واراد على المتأخرين اذ مدار النظرية لما

لما كان وجود الحركة الثانية فغيره مع مقتضى الانتقال لا يتصور الا في سائر المقامات على ما يقتضيه الانتقال  
الاول التدرجي والانتقال الثاني الدفعي السريعين البديهي مع قطع النظر عن نواحيه اسما الذي هو كروى بقوله  
الان يتكلمه كغير متعاقب عليا فمقتضى النظرية لما كان وجود الحركة الاولى فيقتضي عدم وجودها في انتقالها بل في  
ان يدخل في احوالها بالبرهان مع ان الله تعالى عن احوالها البديهي في قوله لا يلزم من ذلك ان يكون مقتضى  
الاولى ان الثانية فالمراد ان مقتضى التدرج لا يلزم من ذلك ان يكون مقتضى الانتقال في الاقسام المستمرة البديهي  
وفي صفة مقتضى الاولى والثانية لا يقتضي شيئا من اقسامه في غاية الواسطة في كلا وجهي القول عليهم والرباب  
المذكور ايضا فطبق عليه ان مثل في انهما من اقسام الحاصل في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
المتناهيين ان التدرج في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
المشهور ولو كان مقتضى التدرج في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
ووصول الدلائل من المبادي يدور على وجودها مما كما يجوز في المبدأ كلام السيد الحق في قوله لا يلزم من ذلك ان يكون مقتضى  
وسيجي نقل كلامه في الايراد وغيره وادع عليهم وقال بعض الاساطم قد ان اساطم المتناهيين فاسم فانه لشهر  
ما يقع اختلاف في الحركة الا في فانه يلزم التناوب فيهما وفي غير المتناهيين فاسم فانه لشهر  
مع الانتقال الثاني الدفعي في اليك ان البديهي كثير الغلط ويقتضي فانه مقتضى التدرج الى البديهي والتدرج  
لا يكون البديهي مقتضى الانتقال وبذلك لا يرد عليه في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
لازم الواسطة فاما مناسره في علي غير ذلك لان مقتضى التدرج في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
ايضا على هذا التقدير او لا يقتضي التدرج في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
من اقسام البديهي والانتزاعي في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
يقال بهذا وان كان مخالفا لشيء في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
عما قال السيد الحق في قوله لا يلزم من ذلك ان يكون مقتضى التدرج في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
وبذلك وبذلك في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
الذي هو الانتقال من الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
انما قال به في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام  
تفرد في الانتقال في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام المستمرة في الاقسام



بازائه الحس ولا يخفى ما في ظاهري من المناقاة وغاية التوجيه ما قال المحاكم ان الانتقال من المبادئ الى  
 المطالبات ليس بركن والانتقال من المطالب الى المبادئ حركة فكانت ماعتد بهنا الا مطلق الانتقال اهم من  
 ان يكون تدريجيا او نهجيا والا فلا واجب ان يكون الحس بازار الفاعل بمجموع الحركات حيث لم يوجد فيه  
 الحركات بل بازار الفاعل بامني كان حيث لم يكن منه حركة اصلا واعلم ان قال الامام الرازي الحس من هو  
 ان يقع احد الاوساط في الذهن او لا ثم يفيق الذين منه الى المطالب ثم يفتقر الى اليقين بشوق فينتقل من الشعور  
 بالمطلوب الى الشعور بالوسيط والى الايقنة به فينتقل من الشعور بالوسيط الى اليقين بالوسيط بان ذلك غير ممكن بل على  
 التناقض ووجه اشتغال على التناقض انه عرف الحس بان يقع الحس الاوسط في الذهن او لا ثم يفتقر الى اليقين بالوسيط  
 منه الى المطالب فيكون الشعور بالمطلوب متنازعا عن الشعور بالوسيط وهو متناقض لما في كون الشعور بالمطلوب  
 متقدما على الشعور بالوسيط واجاب عنه المحاكم بان هذا مستحيل في ذاته والنسبة المطلوبة والنسبة التي بها غير ما لا يكون  
 المطلوب في الحس بل شعورا به انما ثم اذا تمثال الى الاوسط فيشعر به ويرى بالكون شعورا به هو جملة شعورا به انما ثم  
 ليس في به فالشعور المتناهي هو الشعور المتناهي والتمثيل هو الشعور المتناهي فلا تناقض في ل ولا يخفى هذا  
 اعلم ان كان من سبب المتأخرين ان «الذهن لا يتحقق انكره الثانية التي نلوا منها الترتيب كما هو المشهور  
 من فقههم فلما يلزم عليهم كون شيء واحد بيننا وانما يلزمنا بالشيء الذي في نفس واحد الى انفسه بالاولى مع ذلك في الثاني  
 اذ في هذه الحالة لا يتحقق من ادله ولا احتمال لب يبيننا فيها جميع وان كان فقههم ان الفكر عبارة عن  
 مجموع الحركات كما يوجب اليه كلام اسباب المحقق قد قد صرح به المحاكم وسيجي نقل كلامه الثاني في نقل كلامه  
 عليهم ايضا اذ في هذه الحالة لا يتحقق اليقين عندنا لاننا نحتاج الى النظر في معنى مجموع الحركات فافهم في ل ومنا  
 النظر في معنى مجموع الحركات في ان المتأخرين والافس والفكر كما يلزم الحركات الثانية اعني الترتيب  
 كقولهم انما لا يتحقق في مجموع الحركات وعلى ذلك ما قال صاحب الحركات او وفي الحركات الفكر  
 الحركات الثانية واربعةها مجموع الحركات وانما عرفت بالحركة الثانية لانها اشهر لاسيما في الغلبة والاكثرة  
 الحركات الاولى في وجودها في مجموع الحركات فافهم من الحركات بالمشهور في الاربعة بالمشهور فان قلت الحركات  
 الثانية اقل من الاولى لانها لا يلزم وجودها في الحركات الاولى وكثيرا ما يوجد الاولى في بعض الحركات  
 لا يكون اشهر من الاكثر ووجودها في الحركات الاولى فافهم قولنا والاولى اذ المناسبة  
 ان يقول والاولى كما لا يخفى في ل ودامت هذه المقالة في الحركات في ان البديهي لا يمكن تفسيره في هذه

[illegible]







معروف للطلوب وليس متداول بالذات فانما المطلب سبب امرنا لشيء هو ذو الوترين واليهم من امتناع طلبه غير ان امتناع طلبه  
 ذي الوجهين وتقصيها انما تعلم الانسان من حيث انه كاتبة ولم تكن فعلية من حيث انه حيوان ناطق فطلبنا  
 من الوجه الذي كنا لانعلمه فانتقلنا عن الانسان المشهور به بوجه الكاتبة الى ما هو به الحيوان الناطق  
 فانما استوفى فنتكلم بالمهاوي مرتبنا ما جعلنا مرساة للاستقامة الان ان مثلنا والتمتنا بها ايضاً لئلا نضل بالانسان  
 من حيث انه حيوان ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولاً عننا الوجه في المطلب بل على ان التقدير هو انه الوجهين  
 المشهور به بالوجه العام قبل استخراج الفكرة والعمدة هو الوجه الذي كان المطلب به بهو لا من ذلك الوجه  
 فهناك ما يشبه هو الوجه العام الذي كان المطلب به مشهوراً به بذلك الوجه قبل التمرر الوجه الذي كان المطلب به  
 بهو لا بذلك الوجه واما معلوماً به بعد استخراج الفكرة وذو الوجهين فالله (ل) كاتبة مثلاً والثاني كايون  
 الناطق مثلاً والثالث كالانسان مثلاً ولعلكم تتفكرون بما ذكرنا ان مقالنا في هذا هو الحق في ذلك  
 انما ان الامر الثالث مخالف للواقع وذلك لاننا اذا قلنا انه ليس منه شيء انما هو كايون في ذلك  
 امرنا انما هو عينه مجهول ونحو ذلك انما يمكن تصديقه بما معنى قولنا الجدل في المطلب في الذات اي ذاتها  
 وسبب ذلك اننا نعلم ان كايون امرنا ما هو معلوماً لنا ليصبح كايوننا ليه طلبنا اياديه المراد بقوله  
 العام اننا استجابت لثمة الذات التي بعض مقابلة لثمة ذات المطلب الذي هو الجوه (ل) لا فها في انه  
 لا يتناول اننا لثمة كايون في ثمة كايون يكون المطلب امرنا لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون  
 مشهور الانسان حينئذ في ذلك المطلب جه من جهة وقد اطلب في فهم الذات انما هو به في جهة في ذلك  
 الوجهين لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون  
 الذي في كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون  
 فليكن الذات المطلب به الجوه (ل) في ذلك المطلب لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون  
 انما قال في ذلك المطلب لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون  
 في ذلك المطلب لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون  
 وفي ذلك المطلب لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون  
 انما في ذلك المطلب لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون  
 في ذلك المطلب لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون لثمة كايون

فيبصره هذا الكلام مع اقتضائه على القول بجموع حصول صورة المعرفة بالفتح في الذين وهو يخفف باطل كما سيكتشف  
 انشائه تعالى لا يجدي الى ابطال ما انما ان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذموب من يقول بعدم  
 حصول صورة المعرفة بالفتح في التعريفات يكون التقيد بالنظر هو الالتفات بالذات الى المعرفة بالفتح فيكون  
 المطلوب هو ذموب كونه الالتفات فليس المطلوب صورة الوجه المعاني ولا صورة الوجه الاخر الذي جعل مخرقا بعد  
 الطلب لعدم تعلقي التقيد به بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفات اليه بالذات وصورة  
 المعرفة في حقيقة الالتفات اليه فقد صح كلامنا في المقتضى على هذا المسالك لانه وان كان مراد الشارح الاخر  
 ما قال به من ان المطلوب هو صورة المعرفة بالفتح فقد عرفت ان هذا القول مما لا دخل له في الجواب  
 فيكون الجواب سائلا عن الايراد ويكون قول الشارح فمرق اين المطلوب مثلث سوى الوجهين مشوا باطلا  
 على انك قد عرفت ان صورة هذا القول على المستأين بان يراو يحصل صورة المعرفة بالفتح نعم من ان يكون حصول  
 بالذات او بالصوره كما انه ليس في الكلام ناقصا يحصل هذا العبارة كما قلنا كلامه بعبارة فيما سبق وانما زاده  
 الشارح هو انه لا يبعد في حقيقة الالتفات من سلبه قائل ولا متخذ لانه انما قيدنا المطلوب بالتقيد في انه او عليه  
 كل من ذكر في ظاهره بان هذا الشك لا يختص بالمطلوب التقديري بل يعم الى المطلوب التقديري ايضا فان اذعان  
 النسبة اما معتول عنها بالكيان فيجب ان لا يكون يحصل لنفسه املا وحاصل انه على الاول كيف الطلب وعلى  
 الثاني طلبه على الحاصل ومن ثم قال شارح المطالع في حقه التعريف ان هذا الشك وارو على المطالب الحقيقة  
 ايضا فلا وجه لتفريقه بالتعريف كما زعم الامام وان قيل يحكم متعلق به العلم التقديري فيه هذه الوجهة لا يصلح لان كسب  
 ومن جهة ان حقيقة نفس الاذعان ينبغي ان يكون بواجب بالجموع التقديري معلوم باعتباره التصور الذي  
 يتنازع عنه وتجهول باعتباره التقيد الذي هو المطلوب بوجه فلا يلزم فيه تفصيل الحاصل ولا طلب المجهول المطلق  
 الذي انما يتبين منه ان كان شيئا من حقيقة ليس النفس الصورة انما حصلت فلا يتعلق به الا العلم الواحد  
 اعني العلم التقديري في حقيقة الامتناع بالامعان في عدم تفصيل الحاصل بل هو واجب في عدم طلب المجهول المطلق  
 وبالجملة لزم المجهول المطلق في التقيد بواجب لان الحاصل لا يتصل من تفصيل وانه في حقيقة فيه الاستثناء  
 يقال وان سلمنا ان لزوم الاذعان في التقيد يظهر لكن الشك في بطلان المطلوب التقديري ايضا بان يقال  
 لو كان كذا لكان ما جازوا في عدم طلب المجهول المطلق او معارف تفصيل الحاصل وانما تعلم انه لا يلزم  
 تفصيل الحاصل في التقيد او انما يلزم في كون امر مطلوب ما توجه اليه في التقيد على التقيد



باعتبار في الشيء ميل بانه لو كانت العوارض الغريبة بحيث يستلزمها في العلم كمال علم في كل علم وصار العلم  
ليس في علمه من العلم بل العلم بغيره في كتابه ولما كانت السامية بانه لا يميز بين ما يميز عن الشيء من جهة  
نوعه او نوعه من جهة اخرى غير سببه ليقال مبروه بالا حاض الغريبة التي حكم بعدم جواز البعد عنها  
الا حاض الغريبة لوقوع العلم به في عارضه المراسل مطلقا فتدبر في ان لا يميز من غير البعد عن العلم بالاعراض الغريبة  
الموضوعات انما اذا كانت احوضا انما يتقدم فيها مسائل الاغراض التي لا يثبت المتعلقة بتوابعها او تدبر  
والوابع انما في العلم ولا يثبت في وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
اعراضا انما في عارضه المراسل بل لا يثبت في عارضه المراسل التي توكده ولو وجب ان لا يثبت في العلم الا حاض  
العوارض الذاتية لموضوعه بل لا يثبت في عارضه المراسل الا ما هو موضوع العلم مع ان موضوع المسألة  
قانونه في موضوع العلم في نوعه من العلم الذي لا يثبت في وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
موضوع العلم في ذاتها بل لا يثبت في نوعه من العلم الذي لا يثبت في وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
لغير موضوع العلم في ذاتها بل لا يثبت في نوعه من العلم الذي لا يثبت في وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
الماثل في عارضه المراسل بل لا يثبت في عارضه المراسل التي توكده ولو وجب ان لا يثبت في العلم الا حاض  
موضوع العلم في ذاتها بل لا يثبت في نوعه من العلم الذي لا يثبت في وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
في علمه بان في اهل العلم انما في البرهان في العلم في اليمين الشاوية وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
في علمه بان في اهل العلم انما في البرهان في العلم في اليمين الشاوية وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
الذاتية لنفسه مع موضوع العلم فانما في العلم في اليمين الشاوية وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
ان المراسل في عارضه المراسل بل لا يثبت في عارضه المراسل التي توكده ولو وجب ان لا يثبت في العلم الا حاض  
قال الشارح في العلم في اليمين الشاوية وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
ليعلمه وابعها بل لا يثبت في عارضه المراسل بل لا يثبت في عارضه المراسل التي توكده ولو وجب ان لا يثبت في العلم الا حاض  
شرح الشارح في العلم في اليمين الشاوية وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
حيث ان موضوعه من موضوعات مسائله فيكون اعراضه من غير الذاتية نفس الاغراض الذاتية لموضوعها  
المسائل فانما في العلم في اليمين الشاوية وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
ذاتية لموضوعات المسائل في العلم في اليمين الشاوية وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت  
بان ما ذكره في العلم في اليمين الشاوية وابعها بل لا يثبت في الاغراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت

للعالم من حيث ان الفرد الذي تملك احوال مختص به مثلاً يكون احوال الجسم الطبيعي بالنسبة الى الموجود والمطلق  
 الذي هو موضوع الالهي عرضاً ذاتياً لانه اذا وضع الموجود من حيث انه الجسم الطبيعي يكون احوال الجسم عرضاً ذاتياً  
 له من تلك الحقيقة فيلزم اشتراط مسائل العلمين بل يكون جميع العلوم علماً واحداً هو الالهي وحصل التحقيق انه  
 انها يوزم اشتراط مسائل العلوم لداخل بالحقيقتين واما مع رعاية الحقيقتين بحيث لا يجوز ان يكون العلم الاختلاف احوالاً كما  
 لا يخفى على المتفطن ولعلم انه قال ذلك الصديق في حاشي شرح التكميل ان العرفان الذي هو المبرور عندنا في العلوم  
 وهو ما يعرفه الشيء لذاته اي بلا واسطة في العرفان او يعرفه بواسطة ما يباينها فيكون نفساً منزهة ولما راموا  
 ان يكون مسائل ما يوزم البرهانية قوانين كلية ولا يصح في حل الخاص على العام كلياً كما هو انكار العوارض  
 الاختصاص من الموضوع على لونه او على ما يوزم لانه نوعاً كلياً ومن هنا تنبأ فيقولون ان الموضوعات مسائل  
 العلم قد يكون نوعاً من موضوع العلم وقد يكون عرضاً ذاتياً له وقد يكون نوعاً من عرض لذاته وقد يكون العلم لغيره  
 مشهوراً اذ يكون محولات المسائل احوالاً ذاتية لموضوع العلم ولما اوردوا في التحقيق الدواني بانها لا يباينون بان  
 المذكور في فصل النباتات والحيوان من المحولات مثلاً اعراض ذاتية لملك الاله ام لا على الدواني تأويل غيرنا  
 غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو علمه لما احتجنا ان الاعراض ذاتية للناس احوالاً بشرية لا عام  
 فالاصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني الاصح البحث عنها في تلك الاعراض بل ينظر على ما تقرر من ان  
 في الفصل الذي هو موضوعه الخاص انما يحل العرفان الذاتي للخاص احاطت به باننا نختار ان المحولات المذكورة  
 في باب الحيوان اعراض ذاتية للنباتات والحيوان قوله تكون اعراضاً غريبة للجسم الطبيعي نقول ان ارادوا تبسيط  
 اعراض غريبة للجسم الطبيعي بما يوزم طبيعي فسلم ولا ينافي ذلك كون الجسم الطبيعي بما يوزم طبيعي كسبته واكثر منها  
 بواسطة امراضه ان ارادوا ان اعراض غريبة للجسم على ما هو موضوع العلم المذكور فهم فان موضوع العلم لا يمتنع  
 فيه عن عوارض الذاتية من حيث ان وضع في العلم فاذا وضع الجسم الطبيعي في باب منزهة على انه ذات ذاتية محولات  
 ذلك الباب اعراضاً ذاتية للنباتات واذا وضع في باب على انه حيوان كانت محولات ذلك الباب اعراضاً ذاتية  
 للحيوان واذا وضع في باب على انه جسم طبيعي كانت محولات اعراضاً ذاتية للحيوان والنباتات بما يوزم طبيعي واعراضاً ذاتية  
 فيها الحقيقة ما خذ في العوارض الذاتية ايضا فالموضوع ايجبت في العلم من اعراض الذاتية من حيث ان  
 تلك الاعراض ذاتية له فاعلم المحقق الدواني حيث قال المراد بالبحث عن العوارض الذاتية ان يكون  
 المنه في العلم هو البحث عنها اعم من ان يكون البحث عن نفسها او ذلك بان يقول في موضوع العلم ما يوزم

النباتات والحيوانات اعراض ذاتية

موضوع المسئلة ونسبها ما عرّض ذاتي له كما يجب الطبعي في قولهم كل جسم فله خير طبعي او عكسي ايها كما في البحث عن  
 الاحوال المتحققة بانواع موضوع العلم فان البحث عنها وان لم يكن بحث عن العرض الذي هو موضوع العلم لا انه  
 يرجع الى البحث عنه ضرورة ان تلك الاحوال ان اخذت مع مقابلاتها على سبيل التوفيق كان المفهوم المردود  
 عنها ذاتيا لموضوع العلم وبما يمانية ان موضوع العلم كما يكون عين موضوع المسئلة وغيره كما هو المحمول العلم كما يكون عين  
 محمول المسئلة وغيره فلو على انه في الغيبة هو مفهوم مردود بين محمولات المسائل المتقاطعة اي امر او شئ ميبها وعلى كل تقدير  
 العرض الذي هو موضوع العلم والبحث عنه في الحقيقة هو موضوع العلم فالبحث عنه بسبب جليل النظر وان كان من الامور  
 التي هي متعارضة لموضوع العلم لكن مرجع البحث هو المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوعه اعني المفهوم المردود  
 تلك المحمولات المتقاطعة فلهذا يحتاج البحث عن العرض الذي هو موضوع العلم وهذا البحث عنه في الحقيقة هو محمول  
 العلم واعترض عليه في المتأخرين بوجهين الاول ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل المتقاطعة من الاحوال  
 الاخرية وما يجب ان يستعمل ما يمكن به الضرورة احوال حقيقية ورواها ان اردوا بالاحوال الاخرية الاحوال  
 التي لا تتحقق لها في نفس الامور لا بالارادة ولا من جهة النشر فلا نسلم ان المفهوم المردود اقرب الى المعنى وكيف و  
 ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل المنزلة العقل من فاشا صريح اعني محمولات المسائل وان اردوها بالاول  
 لها بالذات فلا نسلم ان يلزم ان يكون الاحوال المطابقة بالبرهان والمقصودة بالاثبات امورا موجودة بالذات  
 وما قال الشارح في ما استعمل على حاشي شرح التهذيبه ان حاصل الاعتراض ان ذلك المفهوم المردود امر خارجي  
 حاصل العقل واعتراضه فليس بشئ كما لا يخفى والثاني انه يلزم ان لا تكون محمولات المسائل مقصودة  
 بالذات والضرورة كشبه بخلافه قال الشارح في برهان الشفا الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل  
 الصغار البريانية لعدم صلاحها لتعلق اليقين الدائم بها وزيف بان كون محمولات المسائل امورا غريبة لموضوع  
 العلم لا وجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وانها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل ومراود الشارح  
 ان الاعراض الغريبة لمحمولات المسائل لا تكون مطلوبة بالبرهان فاحتج ان يقال لو كان المقصود من  
 الاعتراض الذاتية للامور اثبات مفهوم المردود بين محمولات المسائل لم تكن المسائل مقصودة بالذات بل يمكن  
 المقصود شيئا آخر في ذلك اي الامور الخارجية آد الظاهر ان مراده بالامور الخارجية العارضة الامور الخارجية المحولة  
 عليه بالمواطاة لانه قد يشتهر فيما بين المتأخرين ان المراد بالحق والحمل حمل المواظاة فطناهم ان يشترط في  
 المسائل في الأصل وذكر المبادي في الامثلة تسام وقد مرص به استاذ الشارح ايضا في حاشي شرح التهذيب





الاولانية لان يكون العرض للجنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مساو او غير مساو وقولنا كل جسم مائي متحرك  
 او ساكن واما الجوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمية بها اولية وذلك اذا كانت الجوارض انما  
 تعرض للجنس اذا صار نوعا بعينه مثل قولنا كل عدد اما زوج واما فرد فالزوج والفرد ليس يعرض للعدد او لا  
 بل مالم يصير العدد نوعا معلوما لم يكن زوجا ولا فردا لان الزوج والفرد عرض لازمته لا نوعه وكل قسمية  
 الجوارض الى الضعفاك وغير الضعفاك وغير ذلك لان هذه الجوارض يعرض الانواع بعد ان قامت طبائعها النوعية  
 ولا يكفى طبيعته الجنس في ان يعرض شي من هذه الجوارض فهي من جهة القسمية اولية للجنس واما بذاتها فلا  
 اولية له والقانون في تميز الامر من ان يمتنع وتافذ طبيعة الجنس مخصوصة مثل قولك عدد ما قسم ما فان لم يكن  
 ان يكون صائغا لان يعرض للامران في احوالين فعروضها اولى وعند هذا الاستحسان يكون جسم المايح لان  
 يتحرك ويسكن ولا يحددها المايح لان يكون زوجا وان يكون فردا فان طبيعة السمينية كافية لا (ت) وراو وقد  
 عرض لها الامر ان قبل ان تلتفت الى الحق فصل لها وليس طبيعة العدد كافية في ان تصور ما و قد عرض لها و  
 من الامر ان لم ينضم اليها في الذين فصل وهذا الكلام صريح في ان الجوارض للشئ الاعم بواسطة القانون ميو النوع  
 ليس عرضا ذاتيا للاعم وما احاط به هذا القائل بما محصله ان كلام الشيخ مبنى على انه اخذ الجنس لا بشرط شئ بمعنى ان  
 المطلق واما ان اخذ لا بشرط شئ بمعنى مطلق الشئ او لا لا بشرط شئ فتكون تلك الجوارض اولية للجنس فلا  
 تحتاجه او لو سلم ما ذكره فانما يجري في موضوعات المسائل التي موضوع العلم ذاتي لها ولا يتم فيها اذا كان موضوع  
 العلم نوع عرضه الذاتي لان هيئة الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي بالذات فما جبر  
 بالذات لا يكون عارضا لها بالذات اصلا وايضا لا يجري ما ذكره فيما اذا كان موضوع المسئلة العرض الذاتي  
 الغير المحمول بالملاحظة او عرض العرض الذاتي لك ومحمولها عرضي العرض الذاتي المذكور كما لا يخفى على المتأمل  
 ومنها ما قال بعض اشراح في بعض حواشيه ان ما يلحق الشئ من حيث الخصوص وان امكن ان يكون من  
 الجوارض الذاتية لنفس الشئ اعم من ان يكون من حيث العموم او من حيث الخصوص لكن يجوز ان يمتنع  
 عن هذه الجوارض ان يتلزم كون العلم الجبر في كليها وعدم تباين العلوم ودول كل علم في كل علم فان الجوارض  
 الذاتية للعلم والمفاهيم لا يكون في قول الموجود في الموجود بل في باقي التقدير يكون في الموجود ولا في المتصورات فيكون في  
 يكون الموجود بما هو موجود في الواقع في الاتحاد يكون في ذاتية الجوارض لا في ذاتية العلم لانها في ذاتية العلم  
 الا ان من شئ في باطنه واثباتها لبعض الاله الام بان غاية ما يلزم منه ان يكون الاعراض الجبر في العلم في العلم





اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض كما وقع من الشارح بحجبه <sup>بأنه</sup> متصرف في ذاته في كلامه في  
 هذا المقام فقل آخره <sup>بأنه</sup> قد ذهب بعض المدققين الى ان العرض الذاتي ما يثبت الشيء لذاته او لغيره  
 اي لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر او بواسطة بشرط ان يكون ذلك الشيء مساويا له <sup>بأنه</sup> او متفقا لما يقترن في الذات  
 وربما يقال ان العرض الذاتي لشيء الواسطة في العرض ونفي احدى قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون  
 كل من الواسطة وذو الواسطة معروضا حقيقيا في الثاني تحقيقا <sup>بأنه</sup> اي بالشرط الذي نادى بان ما يعرض في الشيء  
 اجمالا لغيره في الاعم او الاخص في العمق او النطق او لا مر سائر فيهما لا بد من ان يكونا ذاتيا لا ان يكونا  
 بل بكونهما شيئا لا اثنى <sup>بأنه</sup> بان يبيد من احوال الاعم والاخص او المباحين وما يعرض له لغيره <sup>بأنه</sup> اما يبيد ان  
 كان اثنى ان يعرض من احوال ذلك المساوي <sup>بأنه</sup> لكنه يعجز عن احوال الشيء لا ارتباط بينه وبين ما ليساويه وعدم  
 انفكاك بينهما ويرد عليه ولا ان ان الواسطة في برهان العلم عامة لثبوتها الا بمرحلة واحدة وهو قد يكون اعم من الآخر  
 ولا يربطها بالثبوت بالاكس فالأكبر في هذا القسم من برهان العلم ثابته <sup>بأنه</sup> لا يمتنع بمرحلة الاعم الذي هو الاواسطة  
 فيعلم ان يكون لثبوتها الاكبر <sup>بأنه</sup> بواسطة الاعم اي احد الاواسطة واسطة في الثبوت فيكون غرضا مع شيئا سائر ان  
 محمولها على البرهانية <sup>بأنه</sup> ان يلزم غرضا ذاتيا لموضوعها الثاني انه يجب في ذاتها ان النفس عن العلم  
 المعارض لها شئ تواردها <sup>بأنه</sup> بواسطة الشكل الفعالي الثالث انه عوارض المساوي من عوارض الشيء  
 لشدة الاتصال بين المتساويين ولا يخفى ان في المتساويين حسب الاعتدال مسلم للاتحاد في الوجود وان في  
 المتساويين حسب التحقيق كما في المباني المتساوي فهم لعدم الاتحاد وعدم الانفكاك مطلقا لا يستلزم ان يعجز  
 ما هو عارض لا حد لها عارضا لا آخر منه ورنه ان عوارض الالهة مثلا لا تقا من عوارضها <sup>بأنه</sup> فلو كانت كونها متفقا  
 وهو مع العلم المتنازعي ونحوه ومن تبعه الى ان اعتبر في العرض الذاتي الذي يلحق الشيء لذاته نفي الواسطة  
 في العرض ونفي احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون انية كل من الواسطة وذو الواسطة معروضا  
 حقيقة للعرضة ومتفقا بها وفيما يلحق الشيء بواسطة اشارته الواسطة في الثبوت بشرط ان يكونا مساويين وعاليتين  
 يلزم على هذا الحد ما انفكاكيا المستفزة من العوارض الذاتية في الضرورية <sup>بأنه</sup> فلو كانت محمولات المتساويين  
 عوارض ذاتية لموضوعاتها كانت اما من القسم الاول فلا يكون في ثبوتها لكونها بواسطة واسطة والامر في القسم الثاني  
 فيكون ثبوتها بواسطة مساوية ومالا واسطة في ثبوتها لكونها ضرورية لثبوتها <sup>بأنه</sup> ولذا ما يكون الواسطة  
 فيها مساويا للعرضة اذ الواسطة اثنى لا مجموع اثنى ذاتي للموضوع فهو اما لذاته او لغيره وعلى الثاني

لا بد ان ينتهي اليها بالذات فيكون ضروريا في غير المسائل ان ينقض ما يادضروريته وقال اسيد المحقق  
 قد اعتبر في العرض الذاتي الذي يلحق بالشئ لذاته شئ الواسطة في العرض وفي ما يلحق بالشئ بواسطة هي الواسطة  
 في العرض بشرط التساوي فما يعرض الشئ لا بواسطة اعملا او بواسطة في الغنوصات متعلقا من انشراح الاول  
 من الاعراض الذاتية بل من الاعراض الالهية وعرض عليه الشاخص في محاسنها على حواشي شريح التفسير  
 بان المعارض بواسطة لا يبرهن عرضا وانها قد تم في الاعراض انما يتجوز عرضا اوليا وكذا المعارض في امر  
 المبائن اذ لم يحين ذلك المبائن واسطة في العرض ولا سفير محتملا واما الاغنة افر من الشاخص فحسب  
 هذا لانه قد صرح بان ما يعرض الشئ بغيره الا عم المتعلق معه بالذات عرض ذاتي فشم ان المعارض للشئ بواسطة  
 المبائن واسطة في العرض ليس عرضا ذاتيا للشئ السبب ضرورة انه ليس غارنا له لذاته ولا بواسطة سائر  
 ولو كان المبائن واسطة في ثبوت الشئ حقيقة كالحكم الثابت للنفس بواسطة النقل الفعال عند فهمه فلا قبالة  
 في كونه عرضا ذاتيا ولا وجه لاجراء عن الاعراض الذاتية فتأمل في له بشرط ان يكون آه الظاهر انه متعلق  
 بكلا الواسطتين والمعنى ان المعارض الذاتية هي الامور خارجة المعارض بواسطة في العرض في الشرطيات  
 مع ذلك الشئ واحد شئ الواسطة في البشوط بشرط اتحادها معه ولا ريب ان هذا الشرط محتلف اليه في صورته  
 الواسطتين لا يخرج ما يعرض الشئ بواسطة المبائن سواء كان ذلك المبائن واسطة في العرض او واسطة  
 في الثبوت ولا يخفى انه على ذلك يكون قوله في الحاشية هذا الشرط مبنى على اخذ وحدة المعارض بالثبوت لا بالعرض  
 عروضة لمعرضين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة المعارض من حيث هي مع عزل النظر عن حقيقة  
 فلا حاجة الى هذا الشرط. لكن الاقل لا ريب لاجل المعارض بواسطة المبائن اذا كان واسطة في الاشياء  
 كعروض الحرارة للما حقيقة بواسطة النار فتأمل انه قد حصل ان المعارض في صورة الواسطة في العرض  
 يكون واحدا بالشخص ان كانت الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب الوجود متباينين صدقا وتحتقا  
 اذ اختلف في عارض واحد بالشخص لا امر بالذات ولا امر بمبائن متميزة في الوجود متعلق به نحو من المتعلق  
 بالعرض ويكون ايضا قوله في الحاشية وان اعتبر طبيعة المعارض آه غير محصل ان هذا الشرط محتلف اليه في  
 صورة الواسطتين سواء اعتبر وحدة المعارض بالشخص او اعتبر وحدة بالطبيعة. واليه قوله وكنى الاقل انما اليه  
 آه في غاية السخافة اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه على تقدير كون الواسطة واسطة في الثبوت لا خارجا عنها  
 بواسطة المبائن كانه محتلف اليه لاجل المبائن اذا كانت الواسطة واسطة في العرض واسطة في

لو لم يشترط الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشيء اعرافاً ذاتية لكماله الخفى وأما ان قوله بشرط ان  
 يكون آفة مستلقة بالحدوثى الواسطة في الثبوت والخفى سخافة اذ الواسطة في العروص على هذا يكون باقيا  
 بالشرط فيكون العوارض الواسطة بان كان واسطة في العروص داخل في العروص الذاتي واليه لا يمكن  
 ان يكون العوارض في صورت الواسطة في الثبوت على التقدير كون كل منهما مبرضا دقيقتيا واحدا بالمتنفس فلا  
 اشتغال بكون العوارض واحدا بالمتنفس على هذا التقدير فيكون قوله في سخافة بذا التقدير باقيا آفة مستقيمة كما  
 لا يخفى على المنظرين ثانياً لا يخرج من آفة كونه في احوال كثيرة كعروص الجفص لفصل قسم وبالعكس اذ كل  
 منها عروص ذاتي لا يخرج كما قال الشيخ وغيره فتأمل انه من وجوه النقطة العارضة للآفة الواسطة  
 الذاتية فانها قد توجد في الخفوط واسطة كوجودها في محيط الدائرة ثم ان العارضة لا تعم  
 والافضل وان كان لا ينافي العروص الذاتي لكن العروص الواسطة لا تعم والافضل فيها لظهور كل الشرح  
 يدل على ان العروص الواسطة لا تعم والافضل ايضا لا ينافي العروص الذاتي فتأمل قول الله وموضع المنطق  
 هذا التقدير آفة قال السيد المحقق في حواشي شرح المطالع كما ان الاشياء يتوصل بعضها الى بعض في الوجود  
 الخارجي كما يتوصل بائنا والشار الى حرارة المار كك يتوصل بعضها الى بعض في الوجود الذاتي كما يتوصل  
 بالمعلومات الى الجوهريات فان معلومية الاشياء ومجوديتها متينة ستان الى الابدان واذا لم يكن على قياس  
 الموجودات ان الخارجية ان يتوصل من اى معلوم كان الى اى مجبول يريد بل الابدان يكون بينها مناسبات  
 مخصوصة ولم يكن اليقينية تلك الشايات بل وجهه في تفصيلي عدم تناسلي المعلومات والجوهريات بل على  
 وجه كمال الجمالي فوجهه ان العروص كمال المعلومات فنية على المناسبات ويجري عليها احكام متعلقة بالذات التي  
 الجوهريات بحيث يتردى تلك الاحكام الى باب كمال المعارف التي هي المارة الى الامور الجوهريات فيها انما هي ان  
 يتوصل من معلوماته وعنه الى مطالب معينة يرجع في ذلك الى تلك الاحكام والكيفية فيكون كونه في تلك المعلومات  
 ولم يكن المعارف في الافان عوارض خارجية يعتبر في باب اليعمال بل هناك عوارض تعرض لها في القدر وكان  
 العوارض الذاتية مزيد اختصاص بذلك اليعمال وتلك المناسبات او حسب ان يبحث عن احوال هذه العوارض  
 من حيث اليعمال او النفع فيه ونزاهة بيان على وجه كلي لكون العقول ذاتية موضوع المنطق واما بيان  
 التفصيلي فهو ان المنطق يبحث في باب القصورات والتعديلات عن هذه الامور من جهة المذكورة التي هي  
 اليعمال الى الجوهري والتعديلات في ذلك اليعمال ولا يمكن ان تكون معلومات ذاتية فان

انعم الكلي اذا وجد في الذهن وقيل لي ما تحت من الجزئيات فاعتبارها في ما يعتد بها يعرض له الذاتية باعتبارها  
 عنها العرضية وباعتبار كون نفس ما يعتد بها النوعية وما عرض له الذاتية بنفس باعتبار اختلاف افرادها وفصل باعتبارها  
 آخر ولك ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين واذا تركب الذاتيات والعرضيات اما  
 منفردة او مختلطة على وجه مختلفه عرض لذلك المركب الحدية او الرسمية ولا شك ان هذه المعاني اعني كون  
 مفهوم الكلي جزئاً للمهية او خارجاً عنها ونفساً لها الى غير ذلك من نظائر ما ليست من الموجودات الخارجية بل هي  
 ما تعرض للطبائع الكلية اذا وجدت في الازمان وكذا الحال في كون القضية عليية او شرطية وكون الحقيقة ذاتية  
 او مستقرراً وتقليداً فانها باسرها عرض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الازمان اما وحدها او مأخوذة مع  
 غيرها في موضوع المنطق واتعلم ان اسيد المحقق قد عرف المعقولات الثانية في حاشي مشيخ المطالع  
 بما تعرض للمهية بسبب لوجود الذي هي اى الوجود الذي هي بخصوصه مدخل فيه كالكلية والجزئية والذاتية فلما يوصف  
 بالشئ حال وجوده في الخارج قال هذه العوارض هي المسماة بالمعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية  
 من العقل الاتري ان لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلاً الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضاً له واعتراض عليه معاصر  
 المحقق الدواني باننا لا نسلم انها في المرتبة الثانية من العقل ولا يلزم من كون الكلية يستدعي معروضات ان  
 يكون تعقله بعد تعقل معروضه فان الصورة تستدعي معروضاً هي الهولي ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل  
 الهولي غاية ما يلزم من ذلك انها اذا اخذت من حيث انها عارض يكون تعقله مع تعقل معروضه لا بعده ولان  
 كونها يقتضي مضافاً اليها فان الكلية لا محالة كلية شئ ان يكون تعقله بعد تعقله فان الاعلام يقتضي الاضافة الى  
 شئ ولا يلزم ان يكون تعقله بعد تعقله وكما ان العارض الخارجي اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله  
 مع تعقل معروضه ويجوز ان يؤخذ بوجه آخر فيتعقل قبل تعقل معروضه فالظاهر ان العارض الذي هي ايضا كذلك  
 واجاب عنه المحقق الدواني بان ليس لاسدلال على كونها في المرتبة الثانية من العقل بكونها يستدعي  
 معروضاً حتى يتوجه ما ذكره من ان ذلك يستلزم تأخر تعقلها عن تعقله بل ذلك مستند الى كونها اموراً اضافية  
 فان الكلية عبارة عن ليستة التي بين الصور العقلية التي يمكن فرض اشتراكها بين كثيرين ولا شك ان تعقل  
 النسبة فرع تعقل المتبئين فيما خلت عن تعقل ما يمكن فرض الاشتراك فيه وقس على ذلك الجزئية ونظائرها  
 من اعمال الوضع فانها امور نسبية تباخر تعقلها عن تعقل الطرفين واحد ودينك الطرفين هو موضوعها والآخر  
 المنسوب اليه فتصح انها في المرتبة الثانية من العقل نعم يرد عليه منع حصول المعقولات للامور النسبية ونيفض

بالاستقرار وقال في الحاشية <sup>الفردية</sup> يتجلى لنا قسمة بان العوارض الذهنية لا يجوز ان ينفيك لتعلقها عن تعقل معضلاتها  
والامثلة الجزئية لا تفيد وقال في حاشيته ان هذه المناقشة لا يقدح في التعريف اذ لم يحقق مادة الاتصاف  
وانما يتوجه على وجه التسمية ويكون في دفعها عنه دعوى الحصر الاستقرائي ولا يخفى ان الامر في وجه التسمية سهل  
ولا يجب فيه اعمار الحصر الاستقرائي بل يكفي تحقق الشاؤنية في بعض المواد كما هو الشائع في الاسامي انما  
الاشكال في التعريف قال صاحب الافق المبين من الناس من يضع انها المعقولات في الدرجة الثانية  
اي لاني الدرجة الاولى عارضة لما لتعل قبل ويتشبه بالاستقرار ويقض تارة يمنع التام بل لزوم القضية  
راسا اخرى ومن توهم انها العوارض الذهنية للمعقولات من حيث هي معقولات على ان يكون الذين ظروفا  
للعروض والوجود الذهني بمقتضى قيداً يعتبر في الموضوع والقضية وصفية بحسب عقد الوضع ولا يرى الوجود  
وما اشبهه في ان المعروف له هي الهمية من حيث هي لكن في الذين لا مع الوجود الذهني معقولاتاً ثانياً ويقول  
ان يكون ما من افراد الوجود القائم بذاته الواجب بنفس حقيقة من المعقولات الثانية ومن يرمي عنها هي  
ما تعرض الشيء في الذين على ان الذين فقط طرف العروض والخصوص الوجود الذهني مدخلة فيه على شرطته  
لا على الدخول في المعروف ونحس ثواني المعقولات بالمشقات دون المبادئ ويتكلم ان الشيء قد  
يكون معقولاتاً ثانياً بحسب حصص الانتراجية ومتاصلاً بحسب فروه المعيني ويجعل العقود التي مجموعها  
الوجود الامكان على الاطلاق ذهنيات سوار اريد بالوجود الوجود الخارجي او الذهني او المطلق والامكان  
الذهنية كهيئة نسبة الوجود الخارجي او الذهني او المطلق ومن يخيّل انها المحولات التي لا تكون ذاتيات  
شي من الحقائق المتصلة في الاعيان اصلاً وليست مبادئها الا العوارض التي لا يجاذى بها امر في الخارج  
وليطن ان لو ازم الهمية غير مفصولة عن المعقولات الثانية وان العقود التي تحمل فيها الجزر على الذات  
العلمية قصد في خارجية وان لا فرق بين قولنا زيد جري في الخارج وبين زيد يمشي وعلة في الخارج قال وفيه كمالها  
تهويلات وتوحيثات لست اجد رخصة من الحق في استنباط شيء منها ثم قال والذي يستبين لي ويشبه  
ان نضج الحكمة ليس يتجاوز ولا ما اسمة الفلاسفة الاسلامية حافين حول عرش العلم من الرؤسار و  
المعاضدين وتحققه الاتباع تبعاً له هو ان المعقولات الثانية حيث تقبل موضوع الحكمة الهمية التي هي  
كليات العلوم ليست هي المعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمة مابعد الطبيعة كما يقال مثلاً الوجود ذهنية  
من المعقولات الثانية وان الاولى توفقه اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية

والثالثة حيث انه قد موضوع حكمه الميزان هي المحولات هي العوارض العقلية التي يكون لها ان يتحكم بها الحكم في علمها على المفاهيم وانتم اعلمها بوقوع المفاهيم وتوحد بها الذمى على ان المقصود بالاعتقاد هو ما يتبين في  
 وهي كالوضع وحمل الكمية والجزئية والجمعية والذاتية والعرضية او الجمعية والاعتقالية والموضوعية والكمالية  
 المتأخوذة من هذه المبادئ كالوضع والجمع والكمالي والجزئي والفرد والجمعية والذاتي والعرضي والكمالي  
 والفصل والجمعية والجمعية والتناقض والحكم في الطرفين والبداهة والاعتقاد والجمعية وقوانين الحكم  
 العقلية والمفكرات الثانية ريثما تستعمل في الحكم ما بعد البديهية حيث يقال فيهم كذا من المفكرات  
 الثانية ومفهوم كذا ليس بمتبايناً فاما قوله على وجه انهم جاملوا ما يمكن ان يكون العوارض العقلية التي لا تتحمل  
 على شيء مما في الاعيان على انما هو ادنى من ان يكون في العوارض العقلية ولا يجازي بها ما هو في الاعيان في الوجود  
 العيني كما في الاضافات والسلوكيات المتغيرة عن الشيء بحسب حاله في وجوده يعني ولا يكون عروضا لها عروضا  
 من جهة اقتضاها عن طبيعة ذلك كما في لوازم الهيئة وهي فالوجود وواشئيه والامكان والوجوب وكلها طبيعة  
 والوجود والشيء والمكن والواجب ومثلا كلها ولا يتخلف مفهوم واحد منها لقيمة العقوليه واوليتها باختلاف  
 بالاضافة اليه من حيث ان الهيئة والمفكرات الثانية بالجمعية الاولى قسم من المفكرات الثانية بهذا المعنى  
 فيحصل كلامه وقيل في تفصيل هذا الالتزام من الاطباء ما هو سيكتفي به ما دام عليه انما هو انما في الاشياء  
 قد تتحمل هذا الكلام وتسلح في جل المفكرات الثانية فممن كما لا يخفى على المتأمل في ذلك باعتبار هذه الاطال  
 انه يعني ان موضوع التعلق هي المفكرات الثانية لا من حيث انما هي في النفس بل من حيث انها موجودة  
 في الذهن فان بيان ما هيها وما كونها موجودة في الذهن من العلم بالاشياء باعتبارها عن احوال الموجود من  
 حيث هو موجود بل هي موجودة للمنفق من حيث انها لو لم يكن له في الواقع في ذلك لا افعال  
 في كالكلمة المشهور ان الكلمة من العوارض العقلية التي خصوص الوجود والذمى شرط لوجودها  
 والتضاي التي محولاتها الكلية ذهنيات هي من المفكرات الثانية بالجمعية الاخص ولعل الخي ما قال البعض  
 المحققين من المتأخرين ان الطبيعة باعتبار كونها في الذين ربيها مشخصة كما هي مثله فاصفة باعتبار كونها في  
 الخارج اذا الوجود واورث الشخص سواء كان ذهنا او خارجا فكما ان الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار  
 وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا هي موجودة فيها ومحمولة عليها فكذلك الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار  
 وجودها فيه وكما انه اذا اعتبر من حيث هي بقطع النظر عن وجودها الذمى فكذلك مشتركة فيهم او غير ذلك

فكذلك اذا قطع النظر عن وجودها الخارجى فلا فرق اذن في الانصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر  
ان المهيته سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون متصفة بالكلية فتكون الكليلة عارضة لنفس  
المهيته من حيث هي لا لها من حيث هي موجودا كما حال الوجود ليس من الزعمين يكون الوجود من عوارض  
المهيته اذ هو عارض عند نفس المهيته من حيث هي لا لها من حيث هي مروجوه فالكليلة على ذلك يكون ان من  
لوازم المهيته لا من العوارض الذهنية وسيجي التفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى فان عارضه فحق لا بد وانجزية  
اعلم ان المشهور ان انجزية من العوارض الذهنية ويرد عليه ان انجزية ان انجزية المتقدمة من انجزية  
الذهنية ان ذهنية المتقدمة بمعنى ان يكون جزئية انجزية باقيا كونه في الذهن فغير صحيح لان الوجود بها تعالى جزئي  
وكذا المتكامل الاول وليس جزئيتها بذلك الاعتبار وان ارد ان وصفت انجزية لا بد ان يكون معروضا في  
ذاته قبلها عن العارض ثم يعرضه العارض وهذا ليس في الخارج ويصطلح على مثل هذه الزيادة والعروض  
بالذاتية لا يسلم ان العوارض عارضة له من حيث انجزية بمعنى ان صدق ان منها يكون شي جزئيا  
اي متحصلا غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذهنية واعلم ان قال المصدر الشيرازي ان  
الحق الدواني ان الكليلة وانجزية مع كونها من المعقولات الثانية القضايا المتقدمة منها فيكون خارجية  
ضرورة ان زيدا جزئي وشي وعلة في الخارج واورد عليه بوجهين الاول ان قال الحق الدواني ان الكليلة و  
انجزية هفتان للصورة الذهنية اعني المهيته باعتبار وجودها في الذهن فليس زيدا جزئيا في الخارج بل انجزية  
منه في الذهن وهي الصورة الشخصية جزئي وقس عليه الكليلة بل الامر فيه الظاهر ان المهيته ان المهيته انجزية  
ليست في الخارج كليا كما انها ليست جزئيا وقد عرفت باقيا والثاني ما قال صاحب الاقضية ان المهيته انجزية  
ان الوجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شي واحد يصلح لان يحل العقل في الحائط التحليل الى ما هو جزئي  
والى طبيعة تعرضها الكليلة في الحائط العقل انما انجزية من احوال شي بها هو متميز غير مخلوط فما في الاعيان انما  
ان يحكي عنه انجزية او طبيعة بل انه شي واحد مخلوط يصح ان يخيل الى الامر جميعا وان من الصفات ما لها وجود في  
العين والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجوده ليس هو انها في الذهن كالنوعية المهيته  
على الانسان وانجزية المحل على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان انجزية لها صورة في  
الاعيان قائمة بزيد فلذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الحائط العقل انما  
يصح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفعله الذهن الى ما في ظرفه المخلوط والعرضي



فكذلك اذا قطع المنظر عن وجودها الخارجى فلا فرق اذن في الانصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر  
ان الماهية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون مصنعة بالكلية فتكون الكلية عارضة لنفس  
الماهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودا كحال الوجود لغيره من الزعمين بكون الوجود من عوارض  
الماهية اذ هو عارض عندهم نفس الماهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة فالكلية على هذا يكون من  
لوازم الماهية لا من العوارض الذميمة وسيجيء لتفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى فانتم لم تروا في الجزء  
اعلم ان المشهور ان الجزئية من العوارض الذميمة ويرد عليه ان اريد به ان القضية المنطوق بها هي  
القضية الذميمة المنطقية بمعنى ان يكون جزئية الجزئي باعتبار كونه في الذهن فغير صحيح لان الوجود تعالى جزئي  
وكذا المعلوم الاول وليس جزئيتها بذلك الاعتبار وان اريد ان وصف الجزئية لا بد ان يكون معروضا في  
ذات الكلية عن العارض ثم يعرضه العارض ونحوه ليس في الخارج ويصطليح على مثل هذه الزيادة والعروض  
بالجزئية في المعلوم ان العوارض العارضة له من حيث الجزئية يحتمل ان مصدرها منها هو كون شئ جزئيا  
اي متصلا غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذميمة واعلم انه قال الصدر الشهيد ان في العوارض  
المحمولة ان في ان الكلية والجزئية مع كونها من المعقولات الثانية القضايا والمنطوق منها قد يكون خارجا  
ضروريا ان زيدا جزئي وشئ وعلة في الخارج واورده عليه بوجهين الاول ما قال المحقق الدواني ان الكلية  
الجزئية هفتان للصورة الذميمة اعني الماهية باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل في  
منه في الذهن وهي الصورة الشخصية جزئي وقس على الكلية بل الامر فيه اظهر اذ من المعلوم ان الماهية انما  
ليست في الخارج كلياً كما انها ليست جزئياً وقد عرفت ما فيه الثاني ما قال صاحب الافق المذهب ان الماهية  
ان الوجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شئ واحد يصلح ان يحلل العقل في الحائط التحليلي الى ما هو جزئي  
والى طبيعة لغرضها الكلية في الحائط العقل انما الجزئية من احوال شئ بما هو متميز غير مخلوط فما في الاعيان  
ان يحكي عنه انه جزئي او طبيعة بل انه شئ واحد مخلوط يصلح ان يخيل الى الامر جميعا وان من الصفات ما لها وجود في  
العين والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجوده لغيره هو انما في الذهن كالزعرور  
على الانسان والجزئية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها صورة في  
الاعيان فانه يرد فذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الحائط العقل انما  
يصح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصلح ان يفعله الذهن الى ما في ظرف الخلط والعري

جزئي والى فيه طبيعة ويرد عليه ان الجزئية تحتل معين الاول للشخص الشيء وذهبت في الواقع مع قطع النظر عن  
 الحما والاعتبار فيكون الحكمي عنه بها ومطابق حكمها نفس ذات الشخص المتقررة الموجودة سنة الاعيان اذا  
 كان بالحكم عليه بالجزئية موجودا خارجيا او ذات الشخص المتقررة الموجودة في الذهن او كان بالحكم عليه بالجزئية  
 موجودا ونهيا فلا يكون الجزئية بهذا المعنى من احوال الشيء بما يتميز غير مخلوط في الحما ويكون الشيء الواحد الموجود  
 في الذهن او في الخارج مصداق لكل الجزئي فمافي الاعيان يصح ان يحكي عنه انه جزئي واما قوله وان من الصفات  
 انه ان اراد به ان من الصفات ما لها وجود بنفسها في العين والذهن ومنها ليس لها بنفسها وجود الا في الذهن  
 فتكون الجزئية من التفسير الثاني مسلم لكن لا يلزم منه ان تكون القضية التي محمولها الجزئي خارجية الا ترى  
 ان الفوقية مثلا من الصفات التي لا وجود لها بنفسها الا في الذهن مع ان قولنا السمار فوق قضية خارجية  
 فلا يجيب ان يكون مبدئ محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه في الخارج وان اراد به ان من الصفات ما لها  
 وجود في العين بنفسها او بمقتضا انتزاعها ومنها لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بمقتضا انتزاعها فلام  
 ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بمقتضا انتزاعها لان الجزئية بالمعنى  
 المذكور موجودة في العين بمقتضا انتزاعها وهي الاشغال الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي  
 في الاعيان ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزبدان اراد به انه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في  
 الاعيان فسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة في  
 الخارج مع ان قولنا السمار فوق قضية خارجية وان اراد به انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق مصداقها  
 موجود في الاعيان فهو مسمى فان معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان مطابق صدق الجزئي في الاعيان ولا يرب  
 في ذلك لان زيدا في الاعيان شخص تشخص بنحو عامه قطعاً نعم ليس معناه ان الموجود في الاعيان باهوتي  
 الاعيان جزئي سنة لما لا العقل لان الموجود في الاعيان باهوتي الاعيان جزئي في الخارج وفي نفس  
 الامر لا يدخل الحما العقل في ذلك ولا يصح ان يعني ان مافي الاعيان باهوتي الاعيان يصح ان يفصله العقل  
 الى مافي طرف الحما والعري جزئي والى فيه طبيعة فان الشخص الخارجي الموجود في الواقع والشخص الذهني المتيقن  
 في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء وجد ظرف الحما والعري او لم يوجد وسواء فصله الذهن الى  
 امرين اذ لم يفصل والمعنى الثاني للجزئية امتناع الصورة الذهنية عن تجزئة العقل المشتركة فيها فالموصوف  
 بالجزئية بهذا المعنى هي الصورة الذهنية وهي مطابق صدقها ومصداق الحكم بها في لا يكون الاشغال الخارجية

بما هي لك جزئية لانها ليست صورا ذهنية وعلى هذا التقدير لا تكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج  
جزئيا انما يكون الجزئي صورة اجمالية في احواس على هذا لا يكون مصداق الجزئي ما في طرف الخط والتميز ضروري  
ان احواس ليست من طرف الخط والعري فاجزم وارقب كلاما مستوفى في هذا الباب قى لك وتوضيحه  
قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة اليونانية ان المحكي عنه بما يحفظه من المفومات المحمولة او العوارض بحسب  
الاعيان او بحسب الذين ان ما به حال الشئ باعتبار وجوده في ذلك الطرف على انه يمتيز عن غيره والموجود  
في الاعيان شئ واحد لا يميز بحسب المحمول عن الموضوع ولا الطبيعة عن الضرورة الذاتية عن ذي الذاتي و  
المعروض الكلية عن معروض الجزئية اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخط الصنف فاذن ليس مطابق الحكم  
بشئ من هذه المفومات المحمولة والمبادئ العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم في طرف الخط والعري الذي هو  
من احوال الحاطات الذهنية انتهت ولنقل عبارة معلم الشارح ثم منظر في صحتها وفساده فنقول قال معلم في الاق  
المبين ان المحكوم عليها بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق ما في الاعيان شئ واحد ذلك  
بحسب لوجود في الذهن الا في الحوادث التحليلي الذي هو طرف الخط والعري فليس من المستبين ان الشئ كمال المحكي  
عنه بما يحفظه من المفومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذين انما هو حال الشئ باعتبار  
وجوده في ذلك الطرف على انه يمتيز عن غيره والموجود في الاعيان شئ واحد لا يميز بحسب المحمول عن الموضوع  
ولا الطبيعة عن الضرورة الذاتية ولا المعروض عن الجزئي اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخط الصنف فاذن ليس  
مطابق الحكم بشئ من هذه المفومات المحمولة او المبادئ العارضة الا نحو المفهوم المحكوم عليه في طرف الخط والعري  
من احوال الحاطات الذهنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان يلتبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكليته والجمعية  
واحد الوضع وما شاكلها وبعضه ما ليس المفهوم باي ان يترفع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون سلك  
تميز متفرقا ذلك لكنه محمول غير مميز بحسب الاعيان فلهذا لا يترفع منه ذلك بحسب الاعيان او بحسب ان يكون  
العقد ذهني ومطابق الحكم فيه لقر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفروضا غير محمول بحسب ذلك مثل الجزئية اولها  
والطبيعة واذا ما هو حيث ان مسالك الفرق بين القياتين ناصق ليعطى فيه وليقتد به في احوال القضية  
خارجية انتهى وفي هذا الكلام انظار منها ما قال بعض اقطار كلام المص انه لا شبهة في ان الجزئية والكليته والجمعية  
ليست من الاوصاف الانضمامية بل انما هي انتزاعية فصح انتزاعها عن نفس المفومات لاس من حيث وجودها في  
الملاحظة بان يكون الوجود الحاطي شرطا للمعروض او قيد للمعروض فاننا نعلم بالضرورة ان الانسان مثلا

كلية واذني لا فرد وانتزاع احد ولم ينتزع احد اقول لئلا يقال ان تلك المحولات تقتضي ان يكون الموصوف بوجودها متميزة  
عن الموصوف بالآخر ان اراد ان يتميز شرط الاتصاف بحسب لواحق فيزول مسلم وان اراد انه شرط كناية الاتصاف فيسلم  
لكنه غير نادر ولا شك ان قولنا زيد جري والانسان كلي كناية عن الاتصاف والاتصاف في لحاظ الذين لان الاتصاف  
بحسب ظرف انما يقتضي ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن انتزاع الصفة عن الوجود الذي يلحق بالموصوف او الصفة  
ليس من هذا البسيط لاسكان كمال كل من الموصوف والصفة بدون لحاظ الآخر ومنها ان يقال ان المحكوم عليه بالجمولية  
والموضوعية والكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شي واحد لك بحسب لوجود في الذين الا في المحال التحليلي  
الذي يهتف بالخط والعري ليس بشي لان المحكوم عليه بالموضوعية والجمولية ليس يتحقق في الاعيان اصلا ضرورة  
ان المحكوم عليه بالموضوعية هي الصورة الذهنية لزيد والمحكوم عليه بالجمولية هي الصورة الذهنية لقائم مثلاً واما ان  
الصورتان موجودتان في الذين بوجدتين متغايرتين فالمحكوم عليه بالموضوعية والجمولية ليس شياً واحداً اصلاً  
لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب التحقق في الذين نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه  
المحكوم عليه بالجمولية موجود في الاعيان او في الذين لكن ما ينتزعان بهما منه ليس محكوماً عليه بالموضوعية ولا  
محكوماً عليه بالجمولية ومنها انه قسم العقولات الثانية بالمعنى الاصل في قسمين الاول بالاصح ان قيل ليس المقسم  
الا باعتبار وجوده في الذين والثاني بالايان ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان وعد الكلية من القسم  
الاول والجزئية والثانية والعرفية والطبيعية من القسم الثاني وفيه ان الكلية ان كانت بمعنى الكلية للكثيرين  
كانت من القسم الاول لكنه الجزئية المقابلة لها ايضا لكونها من ثبوت الصورة الذهنية وان كانت بمعنى كمال  
الاشراك وما يتخذ هذه فلا يصح عدلها من القسم الاول ومن العجائب عدالاتية والعرفية والطبيعية من  
القسم الثاني مع ان الكلية التي هي من القسم الاول مأخوذة فيها ثم ان لا فرق بين الكلية والطبيعية فلا وجه لعد  
احدهما من القسم الاول دون الثاني هكذا فيد وبالحكمة كلامه في غاية السخافة والاهمال كما يظهر انشراح المتعال  
ما فيه من الاختلال بوجهه شئ فيما ساقى من المقال قد لا كما في لوازم المبهة آه قال في احاسنة لان  
جهتة الاقتصار من جهة المبهمة تلك العوارض متبينة مناسب التماسل لها فكون كانها موجودات متصلة  
كما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخاص في الاضافات الخارجية واعدام المسالك لقوم مقام العينية وانما  
لم يخرج من المقدمات الثانية انتهت لا ريب ان لوازم المبهة ليست من المعقولات انشراح المبهمة عنها  
في المطلق لان المعقولات الثانية التي تبحث عنها في المطلق هي العوارض التي خصوص الوجود الذي شرط لغيرها

ولو ازم المهيئة ليست تلك لانها عارضة لنفس المهيئة بلا دخلية لخصوصية احد الوجودين كالزوجة العارضة للاربعة فمن  
 ذنب الى ان المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود والذنب شرط لعروضها ولم يقبل باطلاق المعقولات  
 الثانية على المعنى الاعم كالمحقق الاولاني واتباعه فمفهوم لوازم المهيئة خارجة عن المعقولات الثانية قطعاً ومن ذنب الى  
 ان المعقولات الثانية انما هي المعنى الاعم ولم يشترط خصوص الوجود والذنب في عروضها كالمصدر المعاصر للمحقق الاولاني  
 قال ان لوازم المهيئة من المعقولات الثانية وما حسب لافق المبين مع التصريح باطلاق المعقولات الثانية على  
 معين قال ان المعقولات الثانية التي تؤخذ على وجه اعم هي العوارض الاكثرية التي لا تشمل على شئ مما في الاعيان  
 انه هو ومن الذنابات له كما في الصفات العينية ولا يحد في اختصاص حال في الاعيان كما في الاضافات و  
 السلوك المتفرقة من الشئ بحسب حاله في وجوده ويعني ولا يكون عروضها المعروف منها من جهة اقتضار من طبيعة ذلك  
 كما في لوازم المهيئة وهي كالوجود واشيئية والامكان والوجوب كذلك المهيئة والموجود والشئ والمكن والواجب و  
 مشاكلاتها وقد قلده الشارح جريانها على سببته ولم يتبين انهم انما يميزوا المعقولات الثانية بالمعنى الانحصاري لوازم  
 المهيئة لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم والوجه لاجراء لوازم المهيئة عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر  
 في معقولات الثانية بهذا المعنى ان يكون عروضها المعروف منها من جهة اقتضار من طبيعة واخراج لوازم المهيئة عنها بهذا المعنى  
 مع توقفه على كون لوازم المهيئة معلولة للمهيئة وفيه كلام مستطاع عليه انشاره تعالى في له وهي كالوجوب و  
 الوجود آده قال في الحاشية قال لعلم الاول الحكمة البهائية الوجود الحق القائم بذاته ليس يحيل عليه الوجود المطلق  
 المتفرع عنه على انه هو بعينه او من ذاتياته وليس هو يترسم في العقل فينتزع عنه الوجود المطلق ويعرضه في محال ذلك  
 ففهم عرف ان هذه وظيفة الطبائع الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الايمان حقيقة مستقررة بنفس الذات  
 نفس حقيقة مصداق على الوجود عليه مطابق انتزاع الموجود لا باقتضار من ذلك وبالحكمة اللائحة والمستتر  
 بالاضافة الى ذلك بجانب هو البرهان لا العقل فاذا لم يوجد الحق القائم من افراد شئ مما في خيالة العقل وحودة  
 معقولاته المتماثلة الحقيقية فما تلك بجانب المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبائع المعاصرة  
 الانتزاعية انتهت اعلم انه قال العلامة القوشجي في شرح التقرير ان القول بان يكون وجود الواجب عين ذاته كما  
 ذهب اليه الحكماء لا يكاد يصح فانهم لما قالوا يكون وجود الواجب فانما بنفسه لم يصح منهم انهم ما يتنقل به مقتضى الوجود  
 عن المحل ولما قالوا يكون موجوداً في الخارج لم يصح فهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا يكون لا  
 موجوداً بوجوه نفسه لم يصح فهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجوداً لكان له وجوداً فلا يقال في الكلام في مفهوم

الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق  
فقط عنهم ما عدا انهم معناه الاحتياج لا نقول او الحكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس موجود في الخارج او  
حكم بالامتناع عن المحل او ليس يستغن عنه كان ذلك حكماً على ما صدق عليه من الافراد والافلا اشتباه في  
انه لا شئ من المفومات الكلية موجود في الخارج او لا وجود في الخارج الا لا شخص فلا وجه تخصيصه به الحكم  
بالوجود ولا الاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق يعني الوجود  
الواجب كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فليكن يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة  
عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه واجاب عنه المحقق الدواني بانهم حيث حكموا  
بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا به مفهوم الوجود القائم به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصفية  
بالوصف او قيام شئ بذاته وكونه في المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا في الخارج معقولا  
الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوا موضوع المنطق وظاهرا موضوعا المشتقات كالحسن والفصل والكل  
والجز في لا سادها لكن سلمنا انها اعم من اشتقات والمبادي فمراوهم بهذا المشتق ثم لو سلمنا ان مراوهم المبدء  
فلا نسلم ان كون مبدء مفهوم من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحل عليه موطاة او ا  
كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه لا اشتباها في العقل فكون تلك الحصص من المعقولات الثانية و  
بالعبارة ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج لوجود بعض افرادهم قال في مفهوم  
من حيث انه عارضا ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول  
فان باعتبار حصصه العارضة للمبديات في العقل وموجود في ضمن افراد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط  
المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار  
الذي هو مبدء معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود والمطلق على الواجب عليه صدق عقلي اذ  
لو كان صدق عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمته المشهورة وفي هذا الكلام  
انظار الاول ان تخصيص المشتقات بكونها معقولات ثانية واخراج المبادي عنها تحكم محض ايضا اشتقات  
لا تزيه على المبادي الا بمفهوم الصيغة ومن الاوليات ان مفهوم الصيغة لا تجعل ليس معقولا ثانيا معقولا ثانيا  
ولو كان مناه المعقولية الثانوية على مفهوم الصيغة لزم كون جميع المشتقات معقولات ثانية فالحق ان مفهوم  
المبدء لو كان مما يعرض للمعقول الاول في الزمن ولا يكون له عوض في الخارج فهو من المعقولات الثانية

والا لانه المشتق فلا يكون معقولا ثانيا الا لا يستلزم على السبب الثاني ما قال معاصره انه لو صح ما ذكره لكان  
مثل الحيوان بالقياس الى المناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج وليس له من حيث انه عارضا  
للمناطق مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع في الخارج معروض للمناطق لا عارض له وبهذا ليس بشئ لما قال  
المحقق الدواني انا لا نسلم انه يلزم كون الحيوان بالقياس الى المناطق معقولا ثانيا اذ لا نسلم انه ليس عارضا له  
في الخارج ولازم ان الحيوان الواقع في الخارج معروض للمناطق اذ المراد بالمراد من هذا هو الخارج المحمول  
كلما ان المناطق بالقياس الى الحيوان خارج محمول لكنه الحيوان بالنسبة الى المناطق الثالث ان القول بان  
صدق الوجود على الواجب تعالى صدق عقلي مالا يعتق له اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا  
لثوقف على وجود العقل واما المقدمة المشهورة بغير صحيحة عند المحقق الدواني ايضا كما صرح به في مواضع من كتبه  
وعلى تقدير كون المقدمة المشهورة صحيحة ايضا لا يمكن ان يقال صدق الوجود على الواجب تعالى عقلي الا لتوقف  
على وجوده في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل محال كما سبق واجاب بعض المتحققين بان الوجود الواجب  
ليس فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بحسب  
الحقيقة هي كمصنوع الاعتبارية دون الاعيان الخارجية وقد سيجاب بان المراد بالمطابق للمعنى الضرر الذي  
يصدق عليه المعقول الثاني صدق ذاتيا والطلبان الموجود بوجود الضرورات الفرد دون عارضها فان الثاني  
يكون موجودا بوجود الضروريات وجودا متخلفا من الوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد  
فلا يلزم من وجود الضرر الواجب وجودا بيطابقه بالمعنى المراد منها ولو روي معاصره المحقق الدواني بان صدق عقل  
الابجائي مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا للمقتضى اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس الامر و  
وجودا وليس ذلك مخصوصا بمحل الذاتيات كما حسب بعضهم فان اولي العبارات التي يجبر عليها من اسهل الاشياء  
كما اعتبر دابة هو وجود صدرتها مستلزم لاتحاد الطرفين وزيفه المحقق الدواني بان صدق اسهل الاشياء في  
مطلق الاتحاد على اي نحو كان سواء كان اتحادا ذاتيا بما هو ذاتي له او اتحادا عرضي بموضوعه او اتحادا عرضي  
في مائة وواحدة وجبر في التعليم الاول عن جميع وجود الاتحاد بمحل حيث قيل فيه مثلاً القطن هو الفيل في عارض  
البياض الى غير ذلك وصدق الذاتيات يقتضي الاتحاد في جعل الوجود حقيقة بخلاف صدق العرضيات  
فانه يقتضي اتحادها بالعرض فلا يكون وجود العارض والمعرض واحدا وان كان بينهما نحو من الاتحاد ولو  
القائل نفس الاتحاد كحقيقة بين العارض والمعرض من البين ان جعل الاسود ليس بعينه جعل الشبهة

كيف لا وجعل الاسود موقوف على الصباغ والضيق والثوب وجعل الثوب لا يتوقف على شئ منها نعم بينها علاقة  
 اتحادا ومعنى الحمل مطلق الاتحاد نعم من الاتحاد وتحقيق الذاتى وامثال ذلك الاتحاد وقال صاحب الاقن  
 المبين الوجود الحق القايم بذاته ليس يحمل عليه الوجود والمطلق المنتزع على انه هو بعينه او هو من ذاتياته و  
 ليس هو يتسم في العقل فينتزع عنه الوجود والمطلق ويعرضه في لحاظ الزمن فتدعى ان هذه وظيفة الطباع  
 الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متفردة بنفس الذات والمتفرد بنفس الذات هو نفس حقيقة  
 مصداق حل الوجود عليه مطابق انتزع الموجودية منه لا بافتقار حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتفردة من  
 افعالها بنفس هيتها المتفردة من افعالها مصداق يحل مطابق الانتزع لا باستيفات تافير من افعالها  
 او بافتقارها من الهية المجردة وان للعقل سبيلا في الهيات المحجولة الى سحاظ الحقيقة المتفردة وانتزع  
 الموجودية منها ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتفردة بنفس الذات بل انما يتصور العقل ان يلقى سمعة  
 لما يكون في فيسبح ان البرهان يتحقق بلسانه القابض النورى ان الى على وله شدة الدرس وشدة خطر الرصد سبيل  
 الى صقع لحاظ القدوس الحق المتفرد بنفس حقيقة وانتزع الموجودية عن نفس ذاته فاما يقال انه لا لاحظ  
 والمتفرد بالاضافة الى ذلك اجناب هو البرهان لا العقل فاذا لم يكن الوجود الحق من افعاله شئ بهاتى جبازة  
 العقل ووحدة مقتولات المتماثلة فما ظنك بجناب المقدس بالقياس الى الوجود والمطلق الذي هو من الطباع  
 المصدرة الانتزاعية هذا كلامه ولا يخفى على المستقيط ما في هذا الكلام من الاختلال لانه قال اولاد الوجود  
 المطلق لا ينتزع عنه سبحانه لانه ليس يرسم في العقل حتى ينتزع منه الوجود والمطلق ولا يخفى انه لا يخرج الا  
 على تقدير توقف انتزع العقل الوجود من شئ على امتسام نفس حقيقة ذلك الشئ في العقل مع انه لعل انه  
 ظاهر جدا على انه لو لم ينتزع الوجود عنه لكان قولنا الله سبحانه موجودا بالعبارة التي قال ان المتفرد بنفس  
 الذات هو نفس حقيقة مصداق حل الوجود عليه مطابق انتزع الموجودية وهذا ياتي قوله ولا سبيل الى ذلك  
 في الحقيقة المتفردة بنفس الذات ضرورة انه اول لم يكن للعقل سبيل الى سحاظ الحقيقة المتفردة بنفس الذات و  
 انتزع الموجودية عنها فكيف يتصور حل الوجود عليها وكونها مطابقا للانتزع الموجودية واما قوله بل انما ينتزع  
 العقل آه كلام شمرى كما لا يخفى وقوله فاما يقال انه لا لاحظ والمتفرد آه لا يفهم معناه اصلا اذ لا معنى لكون  
 البرهان لا حظا ومتفردا تلك من شان العقل وقد نفى كون العقل لا حظا ومتفردا حيث قال لا العقل  
 ولا سبيل من الشايع انه قد نقل هذا الكلام في اسما شبيهة وآمن به من دون ان يتدبر فيه ويحكم عليه قبحه

والامكان قال صاحبها لافق المبين في برامته الامكان وان كان من المفهومات الغير المكتملة والاشياء والاساليب  
عن الهيئته كمنه لما كان سلبا بسيطا والهيئته بحسب في غير الهيئته الفرقه والقوة المحضة لم يكن الهيئته انفسا  
وعليه له اذ السلب لم يكن حادوليا او محولا في الموجب السلبا المحول لم يكن محتاجا الى اقتضائه من الذات له بل  
يكن فيه عدم علمه متفكفة لا سلب رفع له والهيئته لم تكن متفكفة في نفسها لم يصح ان تكون علمه متفكفة حقيقة  
لشيء فلا يكلم لم يكن الامكان واطلا في لوازم الهيئته بينه العوارض المعلولة لغير الهيئته وان كان هذين لوازم  
الهيئته بمعنى المفهومات التي لم يكن سلبها عن الهيئته وهي من العوارض اللاحقة لسلب الهيئته كاشيئة والوجوده بهذا  
يتضح من قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للهيئته والهيئته موصوفة بها نفسها واذ لك صح ان يجعل المراتب  
اكن فاخلج الى آخر المراتب المتفكفة والمشهورة والا كان الصريح ان يقال تقتضي شي الامكان فاكمن فاحتمل  
الى سائر المراتب وكان مستلزما للوجود اذ الافتقار متناظر عن النظر الذي هو آخر المراتب المتفكفة على الامكان و  
فيه ان القول بكون الامكان سلبا بسيطا ينافي معه من العوارض لقوله وهي من العوارض اللاحقة لشيء اوجب  
سيف جدا مع انه صرح في مواضع من كتيبه بان سلب السبيل لا يمكن ان يكون من العوارض بل سلبها انما يكون  
من العوارض اذ اكان حادوليا او محولا سلبا للمحول فالامكان لكونه سلبا بسيطا ليس عارضا للهيئته حقيقة لكن  
للعقل ان يلاحظ الهيئته ويتوزع منها هذا السلب فيصير حادوليا ويجعل على الهيئته فيكون عارضا للهيئته بهذا الاعتبار  
فافهم في له لا زينة قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواضع القضايا المعقودة بها كلها  
ويعني ان لكل نظروا الى طرف الانصاف وانما هو الذين فقط في جميعها وان لم تكن لخصوص الوجود الذي دخل فيه  
ولهذا قال في حاشيته ان الصريح يحكم بان العقولات الثانية على اثنين الاول ان يكون الذي فقط  
طرفا لخصوصه والثاني ان يكون الوجود الذي شرطا لخصوصه وهو موضوع المنطق اذا ادريت هذا فاعرف ان  
المعتبر في الهيئته ان كان مجرد كون الذين فقط لانا انما من غير ان يكون للوصف تاصل في الوجود لا فيه  
خصوص حال نائب مناسب تاصله بالقضايا المعقودة من القسمين ومقتضى وان اعتبر فيها شرطية الوجود والذات  
فيعلم من القسم الثاني زينة ومن الاول حقيقة لعدم رغبة الوجود الذي في الخارج في غير قتال انتهت لا تخفى  
على المتأمل ان القضية الذمينة عبارة عن القضية الحكيمة عن الامر الذي والقضايا الحكم عليها بالوجود والاشياء  
والشيئية وغيرها من العقولات الثانية بالمعنى المستعمل في العلم بالاشياء الطبيعية فلا تكون حاكية عن الوجود وانما الحاشية  
كقولنا الله سبحانه موجود وعلمه وزيد موجود وممكن ومعلوم فتكون تلك القضايا خارجية وقد تكون حاكية عن

في نفس الامر مع قطع النظر عن الخارج والذين فتكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الازمنية فتكون  
 ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقولة تلك المعقولات ذهنية مطلقا كما ذهب اليه استاذ الشارح او حقيقية  
 مطلقا كما ذهب اليه صاحب لافق المبين باطل اما قوله ولعل نظره الى ظرف الانضمام آه فانما يصح  
 لو كان معنى الانضمام انضمام الوصف الى الموصوف في كمال العقل واعتبار الموصوف منفعة بالوصف  
 لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الوصف عنه ولو كان معنى الانضمام ما توهمه لزم ان يكون جميع الازدادات  
 لا انتزاعية معقولات ثمانية او ظرف عروفي جميع الاوصاف الانتزاعية انما هو الذين فقط وليس في الخارج  
 الا موصوفاتها ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها فلا يكون لازما للمهنية الخارجية عن نفسية  
 المعقولات الثانية لانها انتزاعية فيكون ظرف عروفيها الذين فقط ولا يكون ظرف عروفيها الخارج عنها  
 وليس في الخارج الا موصوفاتها ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع عنها تلك الازدادات والتحقيق ان حكمة  
 المهنية معبرة عن الوجود ووصفه اياها انما هي حكاية الانضمام وليس التزاما فالحكمة الذين ظرف حكاية  
 الانضمام لا ظرف الانضمام والتفصيل انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود ليس صفته زائدة على المهنية  
 خارجية لها في نفس الامر بل هو نفس المصورة فهو من الانتزاعية المتشعبة عن نفس المهنية المتشعبة  
 في العيون او في الذين فمصادقه ونشأ انتزاعه هو مصداق الانضمام به هو نفس الذات المتشعبة في العيون  
 او في الذين فالوجود المطلق مصداقه نفس الذات المتشعبة مطابقة لظرف الانضمام به هو نفس الامر والوجود  
 الخارجي مصداقه نفس الذات المتشعبة في الخارج فظرف الانضمام به هو الخارج والوجود الذي هو مصداقه نفس  
 الذات المتشعبة في الذين فظرف الانضمام به هو الذين وظرف الانضمام عبارة عن الظرف الذي فيه  
 مصداق الانضمام والذهنية المنعقدة بالاول حقيقة وبالثاني خارجية وبالثالث ذهنية وتوهم ان ظرف  
 الانضمام المهنية بالوجه هي الملاحظة دون الخارج والذين كما توهم استاذ الشارح ونتيجة الشارح لتوهم  
 ما شئ من عدم الفرق بين مرتبة الحكاية والحكي فلهذا فظرف الانضمام عبارة عن ظرف الحكي عن الاعراض فظرف  
 الحكاية والاسرار لكان الذين انما هو ظرف الحكاية لا الحكي عنه وتحقيق المقام انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود  
 غير عارض للمهنية فهو غير متفرع الى المهنية لاني الخارج ولا في الذين ولا في الوجود التحليلي او قبل الانتزاع ليس له  
 تحقق اصلا حتى ينقسم الى شئ وبعد الانتزاع هو قائم بالعقل لا بالمهنية فلهذا وجوده منفرد عن المهنية فان قيل المراد  
 بالانضمام الحكاية كما بان المهنية موجودة فيمال هذا ليس من الانضمام في شئ كما لا يخفى على المتأمل والحق

ما ذكره جاري في جميع الانتزاعيات والعديدات الخارجية فيلزم ان يكون طرف الانقسام جبهيا هو الذي هو  
 بقى الكلام في الوجوب والامكان فالوجوب حاله حال الوجود لانه عبارة عن ضرورة التضرر والوجود وان كان  
 سواء كان بالذات او بالغير فنشأ انتزاعه اما ذات الواجب سبحانه والذوات المنقردة بافانته الحاصل  
 واما الامكان فامر سلبى كما عرفت فمعنى النصف شئ بالامكان صدق الحكاية بانه لا ضرر وى المنقردة والوجود  
 او لا ضرر وى الا لتضرر والملا وجود وصدق هذه الحكاية لا يستدعي كون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج  
 او في الذين او في نفس لا وتكون التنبؤا بالمنتقدة بها سوال فيكون طرف الانقسام بالامكان  
 طرفا مصداق هذه السوال وان افاد الامكان بمعنى السلب العدولى او محمول رتبة المحمول يكون أيضا  
 ويكون مصدقته متصفها بالتماقا انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه اما نفس الشيء المنتقدة في نفس الامر او في  
 الخارج او في الذين فيكون طرف الانقسام به هو طرف تضرر ذلك شئ قائل ولا تزل في له وانما يكون  
 الحكيم عنه ان تلك قد علمت كما علمت ان قولنا زيد موجود وانما الحكيم عنه له نفس ذات زيد المنتقدة في الخارج مع  
 قطع النظر عن لحاظ العقل ولو كان الحكيم بمنه بالوجود المطلق او بالوجود الخارجي المهيبة المنتقدة مطلقا او  
 في العيين في لحاظ العقل لم يكن قولنا الله سبحانه موجودا مصادقا الا بطلا بقية المهيبة المنتقدة في الذين و  
 بطلانه لا يخفى على احد فالحق ان مطابق امثال هذه القضايا هو نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل  
 ولحاطه ولا دخل للمعقل العقل في صدق امثال هذه القضايا اصلا قال في استحالة  
 المتعلقة بطلانه او في العيين في كفاية العقل هذا في الوجود الخارجي والامكان  
 والوجوب الذين هما حسب الوجود الخارجي واما مطلق الوجود والامكان والوجود  
 في نفس الامر فمصدق ذات نفس المهيبة المنتقدة في عالم الواقع مع قطع النظر عن  
 خصوصيات الذرات وان اتفق ان يكون طرف النصف فيها بطلان الامر هو الذين دون الخارج او فيه  
 خلط بغيرها وبيده موصوفاتها كما مر لكن ان خصوصية لها عدم صلاحيتها بالوجود والعينى والى حصل الخارج  
 مطلقا سواء كان في شيئا او بما يقوم مقامه التام بل لا يخفى كما في لزوم المهيبة والاضافات الخارجية وبعض  
 اقسام الحكاية كما لا يخفى على المتأمل انه لو كان طرف النصف الامور المذكورة هو الذين  
 كانت القضايا المستندة منها ذهنية لكونها حكايات عن الموجود في الذين فلا معنى للقول بكونها حكايات  
 حقيقية ونفى كونها ذهنية ثم ان القول بكون المهيبة المنتقدة في العيين في لحاظ العقل مصداقا للمعقبة

القاطنة المهيبة موجودة في الخارج او كنهية فيهما لا يفهم معناه لانه يستلزم كون الموجود في الذهن موجودا خارجيا  
 ولعلهم ان المشروط في القضايا الخارجية ان تكون محمولاتها موجودة خارجية والا فلا وجه لنفي كون تلك  
 القضايا خارجية وبهذا ظهر ان قوله ولذلك لم تكن القضايا خارجية في غاية السخافة والعجب من الشارح انه  
 حكم سابقا ان مصداق تلك الامور نفس المهيبة المتقرة من حيث هي ومع ذلك صرح بهنا بان مصداقها  
 المهيبة بما هي متقرة مطلقا وفي العين في حالة العقل فتاقل ولا يخطق له ثم ايجزية المتعبرة في موضوع آه  
 المشهور ان ايجزيات المتعبرة في موضوعات العلوم مثل ما يقال موضوع العلم الطبي اجماع الطبي من حيث  
 هو متحرك وساكن وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويحزن جثثيات التفيدية لها واورادها بان  
 الموضوع وجثثيات يجب ان تكون مفروقة عنها في العلم كما ثبت في فن الهرمان مع انه يجب في الطبي عن الحركة  
 والسكون وفي الطب عن الصحة والمرض واحاب عند المحاكم بان قولهم موضوع العلم الطبي اجماع الطبي من  
 حيث الحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويحزن ليس مرادهم بذلك ان موضوع  
 اجماع من حيث يتحرك ويسكن بالفعل واللام يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبي بل المراد ان موضوع  
 الطبي اجماع الطبي من حيث يستعد للحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يستعد للصحة والمرض  
 فوجيزية استعداد الحركة والسكون واستعداد الصحة والمرض هي اجز من الموضوع لا جثثيات الحركة والسكون  
 والصحة والمرض وفيه انه قيد يبحث عن نفس الصلح والاستعداد ايضا كما يقال في الطبي اى جسم صلح  
 للحركة و اى جسم صلح للسكون وفي الطب اى بدن صلح للصحة و اى بدن صلح للمرض فما ذكره لا يجرى  
 الى طائل واحاب عنه بعض المدققين بان ايجزية المتعبرة في الموضوعات ليست عللة للحقوق الاعراض الذاتية  
 ولا قيد المعروضات بل عللة للبحث عنها او قيد لمعرضاتها في نظر الباحث مثلا الايضال في موضوع المطلق  
 ليس شرط لعروض كيميائية والفضيلية ونحوها بان يكون متما لعلتها الفاعلية ولا قيد المعروضات بان يكون  
 متما لعلتها الفاعلية بل سببا للبحث وقيد للبحث في نظر الباحث والحاصل ان ايجزية المتعبرة في الموضوعات  
 ليست عللة للحقوق الاعراض لان ايجزية المذكورة ربما يكون من العوارض الذاتية بلشوة عنها في العلم فعلى تقدير  
 كونها عللة للحقوق فلزم الدور واليه بعض ايجزيات لا يمكن ان تكون عللة للحقوق الاعراض كيميائية الايضال مثلا  
 في انها ليست عللة للحقوق كيميائية والفضيلية لمعرضها ولا قيد له في نفس الامر فان المعروض للعوارض لذاتها  
 ذاتية من غير ان الذات الماخوذة من ايجزيتها وايضا على تقدير كون كيميائية قيد للموضوع لا يمكن ان تكون مجزئة عنها

مع انه قد يبحث عنها فيه فذلك البحثية انما هي في نظر الباحث بمعنى انها مقصورة للبحث على بعض العوارض وهذا  
ما اختاره الشارح وقال صاحب التوضيح قد يذكر البحثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك  
البحثية موضوع كما يقال الموجود ومن حيث انه موجود وموضوع العلم الاكبر فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من  
حيث انه موجود وكذا لو صدق والكثرة ونحوها ولا يبحث فيه عن تلك البحثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه الذاتية  
لما يبحث عنه وعن اجزائه وثانيهما ان البحثية تكون بياناً للاعراض الذاتية المجرئة عنها فانه يمكن ان يكون الشيء  
اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في العلم عن نوع منها فالحقيقة بيان ذلك النوع فتعلم موضوع الطب بدن  
بدن الانسان من حيث انه يصعب ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلاً يروى بالمعنى الثاني  
لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث  
في الطب والهيئة عن الاعراض اللاحقة لاجل كنهين ولا يبحث عن كنهين والواقع خلاف ذلك واعتراض عليه  
العلامة التفاراني في التلويح بانه يلزم عليه تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات او بالاعتبار لان اختلاف  
الموضوع لا يتصور ما لم يغير البحثية قيداً من الموضوع ثم قال والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم  
عن عوارضه الذاتية قيداً بالبحثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون بالاعتبار والبحثية وما نظر اليها اي بالاعتبار  
في جميع المباحث في الطب على المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المجرئة عنها يكون لحقها الموضوع بواسطة هذه البحثية  
فذلك لا يمكن ولا ينبغي على المتأمل ان مراد صاحب التوضيح ايضا ذكره صاحب التلويح فتأمل ولا تغفل في ذلك  
المتأخرون اذ علم ان المتأخرين ذهبوا الى ان موضوع المنطق انما هي المعاديات القصورية والمقدرة لغيره لا المقولات  
الثانية واستندوا عليه بوجهين الاول ان المنطق كما يبحث عن المعقولات الثانية يبحث ايضا عن احوال العقول  
الاولى فانه يبحث عن ان الكلي لطبيعي موجود في الخارج وان الهيئة النوعية متغيرة متغيرة وان الجنس هيئة مهيمنة  
وان العقل عانة الجنس وهذه احوال الطبائع وهذه الاشياء التي هي معقولات اولى المقدمات التي هي سر  
المعقولات الثانية واجيب عنه باننا لا نسلم انها من مسائل المنطق لان بحسب المنطق مقصور على ما يصلح للبحث في  
او على ما ينبع في ذلك الابهمال وظاير انه لا دخل لها في الابهمال اصلاً فانما يبحث فيها عن ما يصلح للمعرفة  
والثاني ان المنطق قد يبحث عن نفس المعقولات الثانية ايضا كالحكمة والجزئية والذاتية والسموية والانسانية  
فلا يكون هي موضوعه واجاب عنه بعض المدققين بان المعقولات الثانية اعتبارية الاول كونها اعتبارية ولا اعتبارية  
ثانية والثاني كونها عارضة لمعقولات ثمانية اخرى فبالاعتبار الاول لا يبحث عنها في المنطق بالاعتبار الثاني

عوارضها لا يتبعها موضوعها الذي هو المعقول الثاني فيجزان بحيث عندها تقع محمولات المسائل وما قال بعض الشرح  
 انه يشكل في الحكمي والجزئي وان قيل الكلية والجزئية تتخلان على العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات  
 الثانية يقال العام والخاص البين يجعل محمولا في المنطق فيلزم الخلف وبالحكمة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول  
 الثاني العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع الى التكلف المستغنى عنه فخرين بما  
 افيدها الاستدلال على نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولا  
 في المسائل المنطقية الثانية لو ثبت انها تقع محمولا على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود  
 في المنطق اذ لم يرد بها بعد سماعه من منطق يكون موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات  
 الثانية انما يوجد عنها في المنطق من حيث انها احوال للمعقول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية الحكمي  
 اما ذاتي او عرضي او ان المعروف اما دورهم فليس المستلزم بالحققة ان الجيد ان ذاتي والمباشرة عرضي و  
 ان الجيد ان الناطق هو والجيد ان الفاعل كما رسم حتى يتوجه ان المعقولات الثانية يجب عنها في المنطق  
 من حيث انها احوال المعقولات الاولى ولين ان ارجاع المحمولات في المنطق الى المعقولات الثانية  
 العارضة للمعقولات الثانية الاخر يرجع الى التكلفة والما يبحث عن الكلية والجزئية فانها يكون كونهما من  
 عوارض المفهوم وهو الذي من المعقولات الثانية والمفهوم ليس مسئلة من مسائل المنطق فانهم في العلم  
 المعلومات المقصودى آه الباطل لاري الاخرين محمولا ان المعلومات المقصودى والتمه التي التي الدين حجابها موضوعها  
 المنطق ان ارادوا بان موضوع المنطق فباطل اذ هذا المفهوم غير موضوع او ملاد ان ارادوا بان هذا فباطل  
 مطلقا موضوعه لا يقع بطل اذ لا يبحث في المنطق عن المعقولات مطلقا وان ارادوا ان المعلومات المقصودى  
 والمقصودى من حيث انها معروضة للمعقولات الثانية موضوع فيكون الجود في حقيقة كون المعقولات الثانية  
 وان نحن انما معروضة للمفهوم بل هي المعلومات المقصودى والتمه التي التي بصرها بصرها انما معروضة للمعقولات الثانية  
 وهو في حقيقة كونها معروضة للمفهوم بل هي المعلومات المقصودى والتمه التي التي بصرها بصرها انما معروضة للمعقولات الثانية  
 المقصودى في موضوع المنطق ان معروضة عنها من حيث عروضا للمعقول الثاني في موضوعه والتمه التي التي بصرها بصرها انما معروضة للمعقولات الثانية  
 فوهم موضوع المنطق المعلومات المقصودى والتمه التي التي بصرها بصرها انما معروضة للمعقولات الثانية  
 المقصودى او المقصودى على هذا يرشح الخلف بين الفريقين اذ ليس مراد القوم اذ لم موضوع المنطق المقصودى  
 الثانية ان معروضة للمعقولات الثانية موضوعه اذ مفهوم ما يكون الطرف عروضة



العقلية التي تكون في مرتبة الثانية من العقل وتتبعها موضوعات كل المنطق ووجه كثير منها في المرتبة الاولى من عقل حكوا بان وضع المنطق علم من  
 العقول النائية الثانية واذا ريد بالمستقل الثاني في المنطق كان ذكره صوابا ومن لم يبين ان كثير من ما له ليس في المرتبة الثانية من العقل وانما هو  
 فلما ارادوا بالمستقل الثاني في موضوع العقلية التي تتبعها العقل كان جميع موضوعات كل المنطق من هذا التمهيد حكما بان وضع العقول النائية  
 في كلامه فطعن ان هذا الكلام قريب من التحقيق فمال قائله ومن ظن ان موضوعه لا لفظا آه متشابهة عليهم على  
 ما قيل انهم لما رادوا ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق مثلا قول شارب والجوز الاول منه جنس والجوز  
 الثاني فصل وان مثل قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم قياس والتقنية الاولى صغرى والاخرى  
 كبرى وهي مركبة من الموضوع والحول فلو ان هذا الاسماء كلها بازا تركب الالفاظ فذهبوا الى انها موضوعه  
 وهو كونه ضللا بعينها ان نظر المنطقي ليس الا في المعاني المعقولة فانها هي الموصولة الى المجموعات ولو امكن  
 ملاحظة المعاني وهذا لكان ذلك كما فيها هو المقصود له واما رعاية جانب اللفظ فلما جعل الضرورة اي التمثال  
 الالفاظ في الحادثة اذ يتعد ترتيب المعاني الصرفة بدون تغيير الالفاظ كما سيكشف انشا الله تعالى في حال  
 التمثيل في فصل الموضوع من منطق الشفا لا يخبر في قول من يقول ان المنطق موضوعه النظر في الالفاظ من  
 حيث تدل على المعاني بل بحسب ان يتصور الامر على النحو الذي ذكرناه وانما يتلبد من هذا من يتلبد وشوش من  
 شوش لبعده لم يصحوا في الحقيقة موضوع المنطق قائله اصول المطالب اربع آه اعلم انه قد يشك في تسمية  
 الالهيات فيقال اصول المطالب ثمانية مطلب واحد للفقير ومطلبان للتصديق فمطلب التصور ومطلب ما و  
 ينقسم الى ما تقدم على التصديق بالوجود وهو المطلوب به شرح مفهوم الاسم كما يقال ما الضفاريان الغرض في هذا  
 المطلوب شرح بدلول هذا اللفظ والى ما يتاخر عنه وهو المطلوب به هيئة المسمى وحقيقة كما يقال ما الحركة اذ الغرض من  
 به مطلب بهيئة الحركة في نفس الامر والمطلب التصديق فالاول مطلب بل وهو منقسم الى بسيط ومركب فالسبب  
 هو المطلوب به وجود الشيء او لا وجوده وتتمثل بين مطلبين ما في الترتيب والمركب ما ليطلب به وجود شيء لتغييره او  
 سلبه عنه والثاني مطلب لم وهو قسمان احدهما ما يطلب به علمه التصديق فقط وثانيهما ان يطلب به علمه التصديق  
 والوجود معا واما الغرض وهي مطلب اى المطلوب به تغيير الشيء عن غيره فتميز اذ شيئا او عوضيا وكم الشيء ويسأل  
 به عن مقدار الشيء وكيف الشيء ويسأل به عن احواله واين الشيء ويسأل به عن مكانه ومضى الشيء ويسأل به عن  
 زمانه ومن هو يسأل به عن تغيير الشيء لحوارضة فجميعها من فروع الابل المركب ومنه يرج فيه فان الابل المركب  
 يقع منها جميعا وقد يرد في تسمية الالهيات فيقال المطالب اما تصورية او تصديقية فالطلب المتوجه نحو التصور

اما مطلب ا او مطلب اي والمطلب المتوجه الى التقديم اما مطلب بل او مطلب لم فالمطلب اربعة الاول مطلب ما  
 وهو اما لطلب مفهوم الاسم اذا لم نفهم الاسم لا يمكن لان يحكم عليه او لطلب به حقيقة الذات ان عرف وجودها او قبل  
 الوجود لا يقال ان هناك حقيقة بل هي مفهومنا وبالجملة الشئ قبل الوجود يسمى مفهومنا وعند الوجود يسمى ذلك الشئ حدا او  
 رسما والثاني مطلب اي وطلب به تميز الشئ عن مشارك في الجنس او في الوجود وطلب التميز عن امزواتي  
 او عرضي الثالث مطلب بل وطلب به التقديم باحد طرفي النقيض وهو اما بسيط او مركب فالمطلب بسيط يطلب  
 وجود الشئ اولا ووجوده والمركب هو الذي يطلب به كون وجود الشئ للشئ اهو على حال كذا او صفة كذا او المراتب  
 مطلب لم وطلب به علاقة شئ سوا كان بحسب لا من نفسه او بحسب لقول فبذه المطالب هي الامهات ومطلب  
 كيفية واكم واين ومتى فبمعنى عنها لطلب بل المركب ويسمى لفصيله انشأ الله تعالى واعلم انه قال اشج في الفصل  
 الخامس من المقالة الاولى ومن برهان الشفا اما المطالب بحسب ما يحتاج اليه برهنا فانه اما لقسمته الاولى ثلثة  
 اقسام وبالقسمته الثانية مستمدة اما بالقسمته الاولى فيطلب ما او مطلب بل ومطلب كم ومطلب ما على قسمين احدهما  
 الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخيل او ما النصارى والثاني الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما  
 المسكان ومطلب بل على قسمين احدهما السبب وهو مطلب بل الشئ موجود على الاطلاق او ليس موجودا على الاطلاق  
 والاخر مركب وهو مطلب بل شئ موجود كذا فيكون الموجود وراطة لا مجموعا مثل قولك بل الانسان موجود وحيوان  
 او ليس موجودا وحيوانا ومطلب لم على قسمين فانه ما بحسب لقول وهو الذي يطلب به احوال واسط وهو علاقة الانقياد و  
 القول والتقديم في قياس ينتج مطاوعا او ما بحسب لا من نفسه وهو يطلب به علاقة وجود الشئ في نفسه على ما هو عليه من  
 وجوده بالمكان او وجوده بجال واما مطلب الاتي والكيف واكم والاين ومتى ونحو ذلك فهي راجعة لوجه ما الى الهم  
 المركب فان اراد احد ان يكثر المطالب بهتديد به فليقبل الا ان العلوية الذاتية هي تلك ومع ذلك فان المطالب  
 اي الباطن هذه البواطن واشتد دلالة على المطلوب وانما يطلب تميز الشئ بما يخصه وتلك اوسع نرجها وانما  
 محالا وان اسبب احد ان يجعل مطلب اي مشتق لوجه على مطالب كيفية واين ونحو ذلك فليقبل فيجوز  
 مطالب بل واما لطلب بل - التقديم وطلب واي لطلب بل - التقديم فليطلب الذي بحسب الاسم مفهوم  
 على كل من الحسب اما لطلب ما الذي بحسب تحقق الامر في نفسه فتاخر عن لطلب بل السبب وقال في حصر المقالات  
 الرابعة من الفن الخامس من برهان الشفا المطالب وان كان للمتكثر ان يكثر بالالاتي واكم والكيفية ونحو  
 ذلك فانها بحسب ما يحتاج منه في هذا الموضوع ان كان داخلان في الهمل احدهما بل يوجد الشئ على الاطلاق و

وثانيها بل يوجد الشيء شيئاً مثل انه بل يوجد الجسم مركباً من اجزاء لا تجزى وكل واحد من مطلبي الهبل تبعه مطلب  
 العلم فيحصل بذلك مطلب ما واما مطلب الاى فمن التواريخ لمطلب ما ومطلب العلم اما ان يطلب علم الحكم لوجود  
 موضوع او عدمه على الاطلاق او علمه الحكم بوجوده او لا وجوده بحال وكل ذلك اما ان يتعدى فيه طلب علم الحكم  
 الى طلب علم الوجود او لا يتعدى ثم قال بعد كلام مشيع كما هو دأبه في الشفاة فقد بان من هذا ان المطلب  
 بالثبوت لا يرجع الى بل الشيء والى ما الشيء وان مطلب العلم تحت ما عن مطلب ما الشيء لانه بمعنى ما الا وسفاهة اخرى  
 وقد سرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان المطلب كما كثيرا السكون والطمأنينة ان قيل لموجها بان جعلوا  
 اسما لها لتبين المطلب للتدبيرين وليطوى الهافية فيها فيمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى تكون الالهيات  
 مطلبي ما وبل فقد ظهر ان الاختلافات في هذه الجهات المطلب في ثلثة او اربعة او اثنين يرجع الى التسمية والامر  
 فيه سهل في اقال بعض نظم الكلام المصغر وتبعه بعض المصطلحين من نظار الشرح ان ما في المتن ينافي ما في شجرة  
 التسمية من ان القوم حصروا الجهات المطلب في ثلثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اى الى ما بان  
 يقال اى شئ ما يميزه لانه ان ارجع الى الاشارة يكون المقصود شرح بدلول المميز وان ارجع الى ما الحقيقة  
 يكون المقصود وطلب حقيقة بعد العلم بوجوده ولا ينبغي ان مقصود السائل لا يكون واحدا منها فهو مطلب براسة ما شئ  
 عن العقل من تصرفات روماء النفس في ذلك وهو ما يحقق آده اعلم انه قد اختلف في ان اى شئ يكون جوابا لما  
 الاشارة والحقيقة اما الاشارة فيجب بيانه اشارة الله تعالى واما ما الحقيقة فذميب استبعاد المحقق قد الى انه لا يقع  
 في جواب الالهيات تمام واصتر على ذلك معاصر المحقق الدواني حيث قال لا يلزم تجمع العرضي في جواب ما هو اولهم  
 ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلية المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو بالكلية المقول على  
 كثيرين متشابهين باستمات في جواب ما هو لا يتقاهما بالعرضيات شرح كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء مستوفى  
 حدوده وجنسه ولفظه اذ قوله في الجواب ما يجب بخصوصية فقط او بحسب الشكره فقط او بحسبها معا فالاول الاول  
 والثاني الثاني والثالث الثالث وقال المحقق الدواني في حاشيته القديمة على شرح التجريد بان المقوم  
 حصروا الجهات المطلب في مطلب ما ومطلب بل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما يطلب علمه شرح الامم والى  
 ما يطلب العلم به الحقيقة ومطلب بل الى البسيطة والمركبة وكلها اما ان مطلب ما بالاسمية تقدم على جميع المطلب  
 معللين بان ما لم تعرف شرح قول القائل بل غفارة مفرقة موجود لم يكن ان يحكم عليه بالثبوت والاشارة فيجب  
 ان يكون هذا الجواب لشرح الاسم قبل مطلب بل وما لم تعرف ان الشيء موجود وثابت لم يكن ان نحقق ذاته اذ

لا يكون للمعوم ذات حقيقي فلو لا انهم ارادوا به العلم احد الرسم بل التعريف القطعي ايضا لم يصح منهم في الحكم لجزا  
ان يعلم برسمه مثلاً ثم يطلب له البينة البسيطة الى آخر المطالب من صرح به الشيخ عمران انخيام وغيره حيث قال في رسالة  
له في حكمة الكون والتكليف مطلب ما هو سؤال عن حقيقة الشيء وبهية فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما واما ثانيا  
للاسم وتنبياه ولا يكون هذا المطالب حاضرا لجواب المحجب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون اجابا الى المحجب  
بما يشاء وبما يراه هذا لك السني او معرقا له وقال الشيخ في عيون الحكمة المطلوب بما تعرف شرح الاسم فان كان  
الشيء موجودا فطلب بما احققته هذه اورسمه واحسن من اجناس ونفوس والرسم من اجناس وخواص هذه عبارة غامضة  
الامر ان يكون وقوعه في جواب ما هو على سبيل التوسع والا فخطا في ظاهر ان الرسم يقع في جواب ما هو في الجملة والتعقيب  
عليه معاصره بان لزوم وقوعه الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر على تكلم به الفطرة ولا يجوز خلاف  
بل يحجب ويتبعه مثلاً اذا قيل وسئل بانه امثله الى فرس واجيب بانه حسن الجري نسب السؤل عنه الى  
ما يكره الا ترى ان فرعون اعنى افلاطون القبطي اذ قال لموسى عليه السلام وارب العالمين واجاب بانه ربه  
وربه اباكم الالدين اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسوكم الذي ارسل اليكم لمجنون وردوه الحق الالهاني  
بانه لا يشك ذو فطرة سليمة في انه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة يصنع للكر والفرس تحسنه العقلاء ولا ينكر  
بل يسيرون الخراف الى ما يرضيه واما الاستدلال بطلن فرعون للعين على موسى عليه السلام فامر محجب فانه  
موسى عليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذكر ما يميل على جوارحه في صورة الاخطار ولا شك ان كلام موسى  
عليه السلام احرى ان يستدل به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض  
وما بينهما ان كنتم تعلمون فاما عوارض اخرى تنبها على ان المقام مقام الاخطار ولا سبيل الى غير العوارض  
ولنسبها للعين واتباعه الى عدم العقل الذي هو الجنون بطريق التعريف الذي هو ابلغ واوضح من التفسير  
كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون ان الله تعالى غير مقدور التحديد فالاخطار يلجى الى ذكر العوارض  
وهذا التأمل جعل اعتراض فرعون على موسى مواردا ولم يلفت الى جوابه المذكور في نفس القرآن ثم جعله  
حجة على غيره مع ورود الخ الظاهر اذ اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه محتمل ان اللعين كان يعرف  
صحة جواب موسى وانما ذكر ذلك تلبسا على اشيائهم الذين خضوا من حوله والقول السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه  
عبد ليل ان الله تعالى هو الرب جلجل ان موسى عليه السلام نبى الله تعالى كان سيقا يدعى ملكا بقر وعادوا قبيلا ايضا انه شاورهم ان يفتنوا بقية  
موسى عليه السلام انهم عني كذا قال فبما انت رقيب اذ انت عبد تعبدت على كان فيه من العباد والامراء التفت الاشكيا وحاريس با

وراسل صاحب الضلال والاعتلال وقدوة لكل حاسد للحق جاحد مع قطع النظر عن ذلك من يكون جهل بالحق  
 وسخافة عقله بحيث يقول يا ايمان ابن لي صرحا على اطلع على الله موسى كيف يتسك بكلامه ويعتد به حتى لا يبر عنه  
 بافلاطن القبطي اليعوق في الايام انه اعد الحكماء المبرزين وهذا الكلام في غاية التنازع وذهب الشارح الى جواز  
 وقوع العرضي في جواب ما استحقته بلا توسع واضطرار فيقع هذا الاسم في الجوابية الامران فيجوز ان يكون في الرسم ضرورة ان  
 العلم بالحد ثم واكمل من العلم بالرسم وهذا هو مختارنا الفاضل ميرزا جاجان حيث قال في حواشيه الحاشية الثانية  
 ان التعريف الرسمي تعريفا اصطلاحيا اذ من المعلوم انه ليس وظيفته اللغة ولا بد له من كلمة يطلب بها وليس  
 بين كلمات الاستفهام ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي ان يجوز وقوع الرسم في جواب ما هو اصطلاحا وليتبع  
 ان يكون ذلك شائعا متعارفا لا على سبيل التسامح والاضطرار والحاصل انه لا ريب في صحة وقوع الرسم  
 في جواب ما شارحته كانت او حقيقة فان التصور بالرسم اليه مطلوب لا بد له من طالب ولا يصلح لطلبه لا فان  
 قيل قد صرحوا في فن البياضجي بان العرضي لا يتبع في جواب ما هو ليقال عقد الاصطلاح في فن خاص لا يستلزم  
 ان لا يقع الرسم في جواب ما وان لا يكون الرسم مطلوباً فافهم في له حيث قال آية قال في الحاشية الاولى في حاشيته  
 على شرح المطالع انتهت اعلم ان العبارة التي نقلها الشارح من حاشيته على شرح المطالع لا توجد في تلك  
 الحاشية اصلاً والظاهر انه اقتصر من الشارح عليه بل المذكور في حاشيته على شرح المطالع في جواب ما هو حاشية  
 قال ان سأل ايسال عن العوارض مطلقاً ولو اجيب عن السؤال بها لعارض من يجهل الفطرة ولا يقبلها كما اذ قيل  
 ما الايمان ويوجب تقابل معتدة الكلمة ان ما ادعاه ممل هو خلاف مصركات القوم ومقتضى عباراتهم وقد  
 ذكرنا انه موهم وقد علمنا الكلام فيه في حواشيه شرح التجريد المجيد وتجريدات الغواشي وقوله ولو اجيب عن السؤال  
 بما لا عوارض يجهل الفطرة ولا يقبلها كما يجهل الفطرة ولا يقبلها لغواً ومعنى وقد صرح القوم بوقوع الرسم في جوابها وقيل  
 بعضهم ساء الله الله في تشرح الاشارات بان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار ولم يريدوا بالتوسع ان  
 يذكر لفظة الرسم ويروا الكنه مجازاً كما يتوهمه القاصرون اذ يكون الواقع في الجواب هو الكنه لا الرسم على ان  
 دلالة الالتزام بضرورة في التعاريف ولا يفتش في ذلك في صورة الاضطرار لعدم العلم بالكنه فلا يمكن استعمال  
 الرسم فيه بل ارادوا ان يشرح وقوعه في الجواب توسعاً كما لا يخفى على من له فطرة سليمة هذا كلامه ولا يخفى ان هذا  
 بعبارة ما قال في حواشيه شرح التجريد فظهر ان ما نسبته الشارح الى المحقق الدواني فريته بلا مرتبة في ذلك تفصيل  
 كنه الموجودات الاعيانية آه اعلم ان الموجودات الاعيان لما كانت لها مفهومات وحقائق يجوز ان يكون لها

حدود رسوم اسمية وحقيقية والمعدومات فلما لم يكن لها الا المفومات فانما يكون لها حدود رسوم اسمية فقط  
لان كل حسب الحقيقة والذات لا يكون الابدان يعرف ان الذات موجودة والمركباتها موجودة وانت اعلم  
اعلم من ان تكون موجودة بنفسها او بنسبة اليها اذا لا يتم في الحكمة معرفة الحقائق النفس الامرية وهي شاملة  
للوجود في الخارج بنفسه وبشأنه وبالجملة الحقائق النفس الامرية سواء كانت موجودة بنفسها او بنسبة اليها  
حقائق وعنوانات فتقر بعينها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعد بحسب الحقيقة وتقر بعينها بآثارها التي هي حقائق  
لها بحسب الاسم فقط في ذلك وانت تعلم انه قد عرفت ان المحقق الدواني يجوز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية  
حيث قال في حاشي التمهيد على شرح المطالع في اثار مناظرة مع مواضع حيث زعم معاصره ان ما الحقيقية  
هيبة الشئ انه لو كان ما الحقيقية هيبة الشئ لم يمتحج الى تقديم السؤال عن الوجود بل يكفي فيه مجرد تصور فان كلما  
يؤشرونه فله حقيقة بل كل متصور له وجود ضرورة ان الامور الذميمة كالزوجة والفردية وغيرهما من المعقولات  
الثابتة ومساكن الاعتبارات الواقعية لها هيئات قاطعة وايضا في البعض الى ان لا يكون الرسم من مطالب ما هو  
وهو غير مسلم وليست شعري اذا لم يفضل في هذا المطلب وهو من المطالب ففي اي مطالب يفضل في عبارته ثم  
قال في تلك الحاشية رد على معاصره حيث قال مطالب ما الاسمية مفهوم الاسم ومطلب ما الحقيقة هيبة الشئ  
عنه واعتبرت عليه بأنه يجوز ان يكون هيبة الشئ مستول عنه غير مفهوم اسمه في لا يكون انقلابا احداهما الى الآخر لعدم  
محصو ابان مطلب ما الاسمية هيبة الشئ العلم بوجوده الى مطلب ما الحقيقية لما وجد كلاهما واجاب بان القوم لم  
يدعوا الانقلاب المذكور في جميع المعصوم بل في صورة يكون مفهوم الاسم مستول عنه نفس هيبة وفي تلك الصورة  
يلزم الانقلاب المذكور في جميع المعصوم بل في صورة يكون مفهوم الاسم مستول عنه نفس هيبة وفي تلك الصورة  
يلزم الانقلاب المذكور كما لا يخفى ان اذكره من ان القوم خصصوا الانقلاب ببعض الصور لا بد منه من نتيجة  
النقل فان ما عثرنا عليه هو ان مطلب ما الاسمية بعد العلم بالوجود ينقلب الى مطلب ما الحقيقية ان رسما فرسم و  
ان هذا في ذلك لم يثبت صاحب لمطارات مطلب ما الحقيقة قائلاً بأنه بعينه مطلب الاسمية اذا انضم اليه  
العلم بالوجود فليس مطلباً على حده بل هو كماله في حاشي شرح المطالع وقال في حاشية التمهيد على شرح  
التجريد وليست شعري اذا لم يكن الرسم داخل في مطلب ما ففي اي مطلب يفضل او لا مجال له قوله في مطلب  
اثنى لانه سؤال عن محض المميز كما صرح به ولا في غيره من المطالب انتهى وبالجملة المحقق الدواني قائل بجواز  
وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية غاية الامر ان كلامه في بعض المواضع من حاشي شرح المطالع وحاشي

شرح التمهيد بل على جواز وقوع الرسم في جواب ما للحقيقة على سبيل التوسع والاضطرار كما عرفت ولعلك تشكك  
من تضاعيف البيان ان الايراد الذي اوردته الشارح ليس بوارد عليه صلا كما لا يخفى فقي له للتكميل  
آه قال في الحاشية قال اذا تصورنا الشيء اولاً بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فارادنا تصور وجه اخص ولو بالوجه  
فقد علمنا ان تصور وجهه بالكنه ولا يكون حاصل من مطلب ما الشارحة والهل بسيط فهو من مطلب الحقيقة قابل  
انتهت لوجه تعقيد الوجه بالاعم كما لا يخفى فقي له وهو تصور الشيء باعتبار نفس مفهومه آه قيل المراد بالشيء الاعم  
والمعنى تصور مفهوم الاسم وذلك يكون على وجهين احدهما اجمالاً بان يعلم انه لا معنى وضع ومرجع التصديق  
وهذا بالمباحث اللغوية النسب وثانيها تفصيلاً بان يعلم تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً وهذا بالمباحث الحكمية  
النسب وهو على اربعة اقسام اثنين كان صحيح ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل عليه الاسم بالمطابقة  
والتضمن كان حداناً ما بحسب الاسم وان كان بعضه كان حداناً تصناً بحسب الاسم وان كان بها شتم  
على خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام كان رسماً بحسب الاسم اما تاماً او ناقصاً كذا قال المحقق الطوسي  
في شرح الاشارات فقي له وهو متقدم على التصديق آه يعني ان مطلب ما الشارحة متقدم على مطلب بل  
المبسطة فان من لا يعرف مفهوم اللفظ لا يمكن منه طلب التصديق بوجوده قال الشيخ في الشفاة واما ان  
طلب احد بل حركة اوزان او خلا او آله موجود فيجب ان يكون فهم اولاً ما يدل عليه هذه الاسامي فزاد صريح  
في انه لا بد من معرفة مفهوم الاسم اجمالاً قبل طلب التصديق بالوجود ومن لا يعرف انه موجود لا يمكن منه طلب  
حقيقة ومعرفة اولاً بمعية للعدوم فطلب بل بسيط متقدم على مطلب ما الحقيقية ويعلم ان النسبة بين مطلب ما  
الشارحة ومطلب بل بسيط والمالية الحقيقية قد تعتبر بحسب الذات وقد تعتبر بحسب الطلب اما بالنسبة بينهما  
بحسب الذات فهي ان مطلب لشارحة سوار كان اجمالاً او تفصيلاً متقدماً لا يمكن تأخره اصلاً واما النسبة  
بحسب الطلب فهي ان مطلب الشارحة وهو تصور مفهوم الاسم اجمالاً متقدم قطعاً على بل المبسطة الطالبة  
للوجود وذلك لان الشيء المتيقن بوجوده من الوجود لا يمكن التصديق بوجوده اصلاً واما تصور مفهوم الاسم  
تفصيلاً فهو متقدم عليها رعاية لما هو الاولى وما التي لطلب الحقيقة مؤخره عن الهل بسيط قطعاً ومقدمة على  
بل المركبة الطالبة للاحوال المتفرقة على الوجود كذا قال سيد المحقق قد في حواشي شرح التكميل اورد  
عليه بان احد مطلبى ما الشارحة متقدم على مطلب بل المبسطة وما الحقيقة لا على اثنين اما تقدم احدهما فلا  
ما لم تصور مفهوم الاسم بوجوده من الوجود لا يمكن العلم بوجوده واما ان المقدم فغير معين فلان احدهما لا على

على التعيين كاف في العلم بالوجود فالقول بان ما التي تشرح مفهوم الاسم اجمالاً متقدمة على بل البسيطة الطالبة  
لوجوده واما ما التي تشرحه تفصيلاً متقدمة عليها رعاية للاولى مشكل لانه ان اعتبر التقدم باعتبارها نفس المطلب فكلما  
مطلبي الشارحة متقدمان قطعاً وان اعتبر التقدم بحسب المطلب فاحدهما متقدم لاهل التعيين ولا يخفى انه على  
تقدير اعتبار التقدم بحسب المطلب احد مطلبين ما الشارحة على التعيين اعني التصور الاجمالي متقدم قطعاً وان هذا التصور  
مقتضوه على ما الشارحة فلا وجه للتعدد اصله في له او التفات آه هذا ما خذها قال بعض المدققين في حواشي  
الرسالة الفيلسوفية ان التصور بحسب الاسم اما التصور يحصل ابتداءً او التفات يحصل ثانياً والاول يحصل من  
التعريف الاسمي والثاني من التعريف اللفظي وهذا يدل على ان التعريف اللفظي داخل في التعريف الاسمي  
ولما ورد عليه ان التعريف الاسمي ليس تعريفاً لفظياً احاب عنه بان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي  
التعريف الذي يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحي فان قيل شمول التعريف اللفظي بحسب المعنى اللغوي  
للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي ليس بطائر اذ ليس المقصود منهما معرفة حال اللفظ بقا لمعرفة حال اللفظ  
وان لم تكن فيهما مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي باللفظ  
اللغوي عليها قال ذلك بعض في حواشي شرح المواظفة ان البديهي يحتل التعريف اللفظي ولا يحتل  
التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي يعيد التصور ابتداءً والبديهي غير محتاج الى شيء يعيد التصور لانه  
يقال التعريف اللفظي مشترك بين ما يحصل به التصور ثانياً وبين ما يثبط الاسمي فاللفظي ليس بمباين للاسمي  
فاللهي يحتل اللفظ الاسمي ولا يحتل الاسمي الذي يحصل به التصور بالعلم بوجوده في نفس الامر ابتداءً لان  
البديهي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحتراز ثانياً بعد الذبول وح لا يحتاج الى القول بان  
المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي كما لا يخفى قال في الحاشية المراد بالتفاتيح هو الحاشية المبركة  
مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى ولا بأس في ان يراد به التوجه ثانياً فيكون  
الاطلاق التقدير عليه مجازاً انتهت قولي له الحاشية ان آه يحصل مذمب صاحب الافق المبين على ما نقل  
عنه الشارح ان ما سوا كانت حقيقية او شارحة لا يصلح سوا لا وجوباً لا يجوزها بات الحقيقة فلا يقع في جوابها  
مطلقاً الا بالحد ولكن الحدود اعم من ان تكون حقيقية او توسعية وليعلم ان كلام صاحب الافق المبين في جوابها  
مضطرب فانه قال في موضع من التمهيدات بعد ما قران مطلب ما الشارحة في الحقيقة الحقيقة بعينها  
الحقيقية فالمطلبان بالقياس الى ذلك الجانب واحد اسهل يضطره الفطرة الى ان يجيب بالاعراض والاعتراض

على سبيل توسع كما وقع تكليم الله على نبيينا وعليه الصلوة والتسليمات تنبئها على نقد من مجد المسؤل عنه عن تسويج  
السؤال المتعلق به عن تصور الكثرة والتحديد إذ غره أعظم من ان يسعه مدرك ما ووجدانية اقدس من ان يلتقط  
من ذاته بمعنى ما اصلا فليس يمكن ان يشرح عن اسمه او يعبر عن حقيقة الابلوازمه وعوارضه المتقولة هذا كمالا  
وهذا صريح في انه يجوز وقوع العرضي في جواب مطلقا على سبيل التوسع والاضطرار كما ذهب اليه المحقق  
الدواني تبعا للمحقق الطوسي وقال في موضع آخر منها الفصول والاجناس البسيطة تلحق لها لوازم وعنوانات  
توصل للذات من تصورها الى حاق المانومات وتقرئها بها لا يقصر عن التعريف بالحكمه وذلك كما تقدمه واما  
على سبيل التوسع وذلك في مطلبه بالاسميته والحقيقية كليهما والسؤال مطلقا عن البهية وليكن تارة بحسب المثال  
الاسم وتارة بحسب الشئ والوجود والابتنع والمفكرين اولئك لهم من التفويض الا انه هول عن كنه الامر فليكن  
فيهم من انه ريمت بالخواص العرضيات اللائقة المستعملة في ازارها جوهرات ثم ربما يخصمون الحكم بالمطلب  
القائمة للاسم وليست بشيء من انتما المعلوم بالحقيقة في العلم الارشادي المعروفة التي في الذهن ثم الامر  
اليعني معلوم ثان بالعرض لا بالحقيقة وان افتراق العلم بالشئ بالوجه عن العلم به الشئ ليس الا بضرها  
من الاعتبار والمعلوم بالحقيقة في الصورتين ليس الا كنه الوجود ولا علم بالذات الا العلم بالكنه الا انه ربما كان  
كنه شئ ما وجه شئ آخر فاذا اعتبر الانطباق عليه قيل ان معلومية ما بالذات معلومية ذاك بالعرض وليس  
يصح ان ما به او بية ما به او بية له ثم ان مطلب ما الشارحة فيطلب بعينه مطلب ما الحقيقية بعد العلم بالمشتركة  
يصح اختلاف الجواب بينها بالحدية والاسميته هذا كلام صريح في انه لا يجوز وقوع العرضي في جواب ما  
اصلا وقد عرفت ان التحقيق ان التصور بالكنه كما يكون مطلوبا كالمقصود بالوجه يكون مطاوبا ايضا فلما بدله  
من طلبه ولا يصلح لطلبه الا ما يكون المطلب بالصور مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه واما قوله ثم ان مطلب ما  
الشارحة آده فني غاية السخافة اذ مرهم بقولهم مطلب ما الاسميته به العلم بالوجود فيطلب الى ما الحقيقية فيطلبها  
اليه ان رسا فهم وان هذا قد كما صرح به المحقق الدواني في حاشي مشرح الموطا وقد سبق نقل كلامه يمكن  
ان يقال انهم لم يدعوا الانقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم لمسؤل عنه نفس محيية  
واما ان كان مهية لمسؤل عنه غير مفهوم اسمه فلا يمكن انقلاب احد هما الى الآخر فتأمل في له اما بسبب كنه  
الاسم آده قال بعض السطيمين من نظار كلام الشارح يعني ان تلك الذاتيات دالة على شرح الاسم مع قطع  
النظر عن القوام والوجود وهذا مطلب ما الشارحة والصواب ان يقال معناه ان ما يقع في الجواب يكون عدا

التفصيل للمادول الاسم اجمالا فما اشارته سوال عن تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا فيجب ان يجاب بمفهوم مادل في  
 ذلك المفهوم وول عليه الاسم بالمطابقة والنفس من فكيف يكون الجواب هذا اسميا قوله او بدلالة وقوعه في التجوهر او قال  
 بعض السطحيين معناه ان تلك الذاتيات والذات على وجودها في نفس الامر وبها مطلب ما الحقيقية ولا ينبغي ان يفتى  
 له او في مسكته ان شئيا من ذاتيات شئ لا يدل على وجوده في نفس الامر بل معنى هذه العبارة على ما افهده  
 ان كليهما لا يصلحان لان يقال بهما ولا ان يجاب عنها الا بتبليسين بجوهرات الحقيقة فيكون السؤال بهما عن  
 جوهرات الحقيقة التي دخلت على اسمها في السؤال اقول لنا ما الضملا وما الانسان ويكون الجواب عن السؤال بهما  
 بجوهرات الحقيقة المسؤل عنها اما بجوهرات التي هي متلبسته بوفق دلالة الاسم عليها لكونها داخلية في مفهوم الاسم  
 مدلولها بالمطابقة والنفس من وذلك في مطلب ما اشارته واما بجوهرات التي هي متلبسته ومقتضيه بدلالة  
 وقوع المسؤل عنه في التجوهرات مدلولية وقوعه في التجوهرات كما حصله بل بسبب السابق على مطلب وذلك  
 في مطلب ما الحقيقية في له حدود اسمية قال في الحاشية قال في التقديرات ما حاصله ان الجوهرات وبعضها  
 المتبادلة ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها خاصة ولازمة للمعبر عنها على الاطلاق وانما المحكوم  
 عليها بالذاتية والعرضية هو المعبر عنه الذي هو ذاته سببه وذلك اللازم والاختلاف بالذاتية والعرضية ليس في  
 مفهومات العنوانات بل في المعبر بها فيما يعبر عنه بها الا ترى ان المفصول والاجناس العالية اذ هي بسائط لا يمكن  
 تحديدها ولا تعريفها والاستشعار التي ياتي بها على انها اجناس وفصول فانها هي تدل عليها وهي لازمة وعنوانات  
 كما يقال الجوهر هو الموجود ولا في موضوع مفهوم العنوان وان كان عرضيا لا دائما الا ان المعنونات والمعبر عنه نفس  
 حقيقة الجوهر ولك يعرف الجسم بالاطول والعرض والعمق والحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة والناطق  
 بهو المادرك للحكليات والمزاد مباو في هذه المفهومات فان التقدير يمثل هذه الامور يكون رسما اقيم مقام احد على التوسع  
 لا حاشية بها ثم المركبات يصح تحديدها بالحدود التوسعية والحدود الحقيقية ايها فلا انسان مثلا او عرف بالحيوان الناطق  
 فان معنى بها سببه بها كان حاشية بها وان معنى بها عنواناتها كان رسما بالحقيقة وحدها على التوسع من جنس توسعي و  
 فصل توسعي لا كما رسوم المشهورة في الهواضن اللائقة والعرضيات المصطلجة التي هي ليست عنوانات جوهرية حقيقة  
 بل هي عنوانات امور تنتمي للذات بعد قوام الحقيقة كالصالح والكاتب ومن ههنا ظهر ان العرضي الذي بازار  
 الجوهر كالا بعض فالعنوان المفهوم منه دون العنوان المعبر عنه كلاهما عرضيان واما الجوهر كالا بعض فان عنوان المفهوم  
 منه عرضي والمعبر عنه جوهرى و اجزاء حد البسيط اجزاء الحد ولا لقوامه و اجزاء حد المركب عنى الجنس والفصل

اجزاء لها وللقوام جوهره جميعا فافهم واحفظ انتنت وانت لتعلم انه ان اراد ان يذ كر الالفاظ الموضوعة بازاء اللوازم  
 ويروى بها لزموا انها التي هي الذاتيات فهو وقوف على كون اناء الذاتيات معلومة مع انها مجتمعة غير معلومة ان اردوا ان يذ كر ان كانت  
 لما حطه لزموا انها التي هي الذاتيات فالحق حقيقة تلك الذاتيات فلكون انما معلومة بالوجوه فكيف يكون ذرية الى كنهه مضمرة في ان الوجوه مضمرة  
 حتى تكون صلة الى كنهه واما لزموا انها فليست كما صلت باكتنا بها فلا يمكن جعلها حدودا واما قوله ومن ههنا ظهر انه فما لا يدرك يحصل  
 او ليس هناك عرضيان بل عرضي واحد كالا بجن مثلاً بازاء الجوهرى فكذلك الجوهرى ان حصل في الذهن فهو عبارة  
 عن نفس مضمونة بالحاصل في الذهن فهو جوهرى وليس بعرضي اصلا واما قوله وازاء احد البسيط آه فلا يخفى شي فانه  
 اذ لو كان المراد بالبسيط البسيط الذي فلاح له اصلا وان كان المراد به البسيط الخارجى يعنى باليس مركبا من  
 المادة والصوره الخارجيتين وان كان مركبا من اجنس والفصل فلا يخفى ان اجنس والفصل وان كانا متفرقا  
 لحدده كليهما ليسا لجزئين لقوام جوهره لما سينكشف انشا الله تعالى ان اطلاق الاجزاء على الاجزاء المذهبية على  
 سبيل المسامحة والجازا جزاء هذا المركب الذي ليس بجزء من القوام جوهره اصلا فلا معنى لكون اجنس والفصل  
 اجزاء من القوام جوهره فخال في له واما الرسوم آه في عدم اعطاء الرسوم كنه الحقيقة كلام متطوع عليه انشا الله تعالى  
 ففى له ونظاما يشعر به كلام المصداق انت تعلم ان ما يشعر به كلام المصداق ليس الا ان جوابا منمصر في احد واجنس  
 والنفخ كنهه يجوز وقوع الرسوم في جوابه عند التوسيع والاضطرار كما صرح به صاحب لافى المبين لا يجوز وقوع  
 الرسوم في الجواب وان كان يجوز وقوع الحدود والتوسيع فيه وكلم من فرق بينهما ففى له ان كنهه ما آه اعلم انه  
 قال استنادا لشارح في حاشى الرسالة القطبية ان كلمة ما يجب اللغز سوال عن تصور الشئ بالكنهه لان  
 فرعون سال موسى عليه السلام وقال وارب العالمين ولما كان الكشف عن كنهه الذات متمنعا اجاب موسى  
 عليه السلام بالصقات وقال رب السموات والارض وما بينهما ثم فرعون سبه الى الجنون لعدم مطابقة الجواب  
 السؤال وهى بحسب الاصطلاح سوال عن تصور الشئ سوار كالات التصور بالكنهه او بالوجه ثم قال لا يقال المعقول  
 في جواب هو في الاصطلاح منصرف في الذاتيات لا نقول هذا بحسب فن ايباعوجى وما ذكرنا هو اصطلاح فن البرهان  
 وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتضاد فانه في اصطلاح قاطيعورياس التضاد المشهورى و  
 في اصطلاح الفلاسفة الاولى التضاد الحقيقي وكالذاتى فانه في فن البرهان ما يلحق الشئ لذاته او لما يباو به في  
 اصطلاح ايباعوجى ما يقوم به الشئ هذا كله شطوط وجزائف اما اولاه لانه قد نقل بعض المحصلين من نظار حاشى  
 شرح المواقف عن العلامة التفتازانى انه قال في حاشية الكتاب ان صاحبه صرح في مواضع عديدة

بان المقول في جواب ما هو لا يخصر في الذاتيات بل قد يكون عرضيا فادعوا ان ما هو سؤال عن الذات في اللغة  
 ليس بشئ واما ثانيا فلانه قال صاحب القاموس في بيان الاستغناء بية معناها اي شئ نحو ما هي وما لونها وما يهيكها  
 واما ثالثا فلا يلزم يستعملون كلمة ما في محاوراتهم في طلب التعريفات اللغوية وغيرها حيث لا يكون محلا لطلب الحقيقة  
 واما رابعا فلان استعماله بكلام فرعون على ان كلمة ما في اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكلية في غاية السهولة المستطاعة  
 كما عرفت فيما سبق واما خامسا فلانه قال المحقق الطوسي في فن البرهان من شمع الاشارات بان الطائفة الاولى  
 يعني ما الحقيقية هو السائل عما هو ويجاب باضاف المقول في جواب ما هو وظاهر ان جواب ما هو يخص في احد  
 والجنس والنوع واما سادسا فلانه قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثانية من برهان الشفاران  
 مطلب ما على فسيح احدى الذي يطلبه معنى الاسم كقولنا ما الحكماء وما المتفكرين والثالثة يطلب به حقيقة الذات  
 كقولنا ما الحكيم وما الممكن ولا ينبغي ان اثبات حقيقة الذات هو احد فاعلم استاذ الشارح اصطلاح فن  
 البرهان ليس اصطلاح فن البرهان فاستبان ان جلما قال استاذ في هذه القام رجم بالعيب وباله من  
 ارتفاع في له والمعلم الاول انه قال لم يشر في الاق لهذين مطلب بل على قسام ثلثة بل شئ بل شئ موجود على الاطلاق بل شئ  
 موجود على صفة ويشبه ان الحق ما يسمى بالهينة بسيطة هو الاول والهينة المركبة ضروريان بالاضافة وعلى الاطلاق  
 ولو صطلح على جعل بسيطه بغير بسيطه على الحقيقة وهي بلية الشئ في نفس هينة وبسيطة على الاضافة وبالقياس على  
 بلية الشئ بسبب الوجود في نفسه والمركبة بلية الشئ على صفة فلا شلطة وكان من آمن باجعل بسيطه انما اذ بل  
 نفسه عن القابلية لثقة بعدم انفصال الوجود عن النظر الا في اعتبار العقل فيها تحقق الوجود وثبت النظر لكل الطرفين  
 متساويان ولا ينبغي بسبب كل منهما لواحق واحكام فالاهمال مناط في المعايير العلية والاعتبارات التقديرية والافعال  
 والاعتبارات الحادثة والبرهان وقيل في موضع آخر منه مطلب بل ينقسم الى بسيطه ومركب ثم بسيط الى توصيل  
 حقيقة ومشهورى والغفاجب الى بل بسيط وبل مركب ثم الهينة البسيطة الى بسيطه على الحقيقة وبسيطه مشهورى اما  
 الابل بسيط فهو بل شئ اي السؤال عن فقره في نفسه واما الابل المركب فهو بل شئ اي السؤال عنه على  
 تامة ويرجع الى كون تلك الصفة له او كونه على تلك الصفة واكتفى من البسيط سؤال عن نفس الشئ بسبب  
 تجوهر حقيقة في نفسها وفقره هينة في شئها اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي المتقدمة عن الجاهل بالبرهان  
 بلا وسط في لحاظ العقل اصلا والمشهورى منه سؤال عن نفس الشئ بسبب مرتبة الوجود وتكون اما في نفس  
 الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة المتقدمة على المرتبة الاولى بلا وسط فواقع في مطلب

مطلقا اما المتجبر ليس او الموجود على الاطلاق او ليس او الموجود شيئا جوهريا للموضوع او عرضيا ذاتيا او جوهريا  
او ليس وعدم تثليث الاقسام بالجهل البسيط فتسمى الجهل البسيط وهو الاحتياج بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغاير  
في المعارف التصويرية والعلوم التصديقية ومفسد في ابواب الاقتناصات العددية والبرانية وان كانتا المثلثات  
متساوية في غير الخواص التي هو طرف الخلط والتقريب من ظروف الوجود فالسؤال عن تجوهر الحقيقة كما يقال  
بل العقل اى بل هيية هي العقل واجواب نعم اى بعض الهيئات المتجبرة هي العقل بل اجتماع التقيضين  
بل هيية هي اجتماع التقيضين واجواب ليس اى لا هيية متجبرة هي اجتماع التقيضين واذا ثبت ان الشئ كالعقل  
متشكلا متجوهر الحقيقة في الاعيان استغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذا الشئ لا يصح ان يكون  
له حقيقة متفردة وليس لتلك الحقيقة المتجبرة وجود في طرف تجوهرها وانما يتبين ذلك قوم ليسوا بهم المتجبرين  
بل ان حقيقة التصورية المتجبرة في طرف تبعها ويلزمها لا يسلخ عنها ان تكون موجودة في ذلك الطرف لكن  
ينبغي ان لا يهيل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السالبة منها لتضيغ حقوق الاحكام المتخافعة  
بحسب ذلك ومطلب بل البسيط متقدم على المركب او طبيعة اشياء شئ شئ يقتضى ان يكون المثبت له ثابتا في  
نفسه حتى يثبت له شئ فيكون الشئ في نفسه ثم يكون له صفة وتلقن ان عنوان الهيئات البسيطة ليس مغايرا لثبوته  
شئ الموضوع واتحاد الموضوع والحمول بل مفاد التجوهر حقيقة الموضوع اولا تجوهرها وكون الموضوع في نفسه انشأ  
في نفسه وانما ذلك في الهيئة المركبة فقط فان العقد في الهيئات البسيطة انما يثبت على حسب الضرورة انما شئ من  
طبع العقد على الموضوع والحمول والنسبة بينهما في الذكر والتعبير عما ذكره العقل لا يجب ايرج اليه مفاد العقد وتعلق  
التصديق بالتعبير عنه ليس من يستأبل محاولة النظر في اسرار العلوم اذ ارجع عزيزة عقله وجوان قوتنا العقل  
متقنرا وموجودا مثلكا اذا قاد ثبوت مفهوم التقنرا والوجود واتحاد العقل والتقنرا والموجود كان شيئا ورافقه  
في شئ وكونه في نفسه ومتافرا عنه وما يرام ليس الا الشئ المتقدم عن تحقيق نفس ذات الموضوع لا الشئ المتأخر  
لثبوت شئ له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذا تمصيل ذات الموضوع من جيز الهيئات البسيطة  
وتصميم وصف له من جيز الهيئات المركبة ولك السالب كقولنا ليس اجتماع التقيضين متقنرا او موجودا مفاده  
بالحقيقة ليستح حقيقة وسلب ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلب مفهوم التقنرا ومفهوم الوجود وعنه فقد كنا عرفنا  
من قبل ان الوجود نفس كون الهيئة وموجودها لا مابة الوجودية اى امر يكون به الهيئة ولك عدم الشئ في نفسه  
او نفس انتفاء ذاته لا انتفاء امر عن ذاته هو الوجود وعلى خلاف عدم صفة من صفات الشئ عن الشئ فاذا

الايجاب في الالهييات البسيطة تجوهر شئ او ثبوته والسلب ليس بشئ او انقائه والايجاب في الهل المركب ثبوت شئ  
 شئ والسلب انقائه عنه انتهى وهذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل حال عن الحصول والتحصيل لما فيه من  
 انه ان اراد بقوله ولا يثبت من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقيقة في نفسها وتقرر مهية في سنها ان  
 الهل البسيط الحقيقة سوال عن الشئ نفسه من دون ان يتضمن السؤال مفهوما ماعر لسيال  
 عن ثبوته له او سلبه عنه فيكون الهل البسيط الحقيقة سوالا عن نفسه فلا يكون مطلباً  
 نفسه ليقبى فيكون من مطلب ما وعلى هذا التقدير لا يكون لقوله بحسب تجوهر حقيقة  
 في نفسها وتقرر مهية في سنها معنى وان اراد انه سوال عن الشئ نفسه  
 باخذ مفهوم ماعر فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن هل  
 الشئ على نفسه فيكون من جيز الهل المركب باعترافه واما ذاتي من ذاتياته فيكون الهل البسيط الحقيقي على هذا التقدير  
 الية من جيز الهل المركب باعترافه او مفهوم منتزع عن نفس ذاته هو كما يتبع عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان  
 الوجود وكما يتبع لثبات المحجولة لا امر لا يقوم بالذات انما هو انما هو على ما اعترف به مراراً وقد صرح الية بان  
 الوجود اول ما ينتزع عن الذات فيكون الهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهورى ولا يعنى التلفظ بلفظ  
 التجوهر والتقرر شيئا فان التجوهر والتقرر اما ان يفنى به نفس الذات الوائتية  
 المحكى عنها فهو ليس خبرا عن الشئ المسؤل عنه في الجواب ولا محمولا عليه  
 في الجواب واما ان يفنى به معنى ينتزع عنه الذهن عن تلك الذات نفسها فذلك  
 هو الوجود والصيرورة والتقرر والتجوهر فهو ليس بالهل البسيط وسباب به عنه  
 واما قوله اعنى المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بالمرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود مرتبة نفس الية الوائتية  
 الوائتية في نفس الامر المحكى عنها متقدمة على مرتبة حكايته بمرتبة الوجود ومرتبة الحكاية الذهنية التي هي حكايته عن  
 المرتبة الاولى اى مرتبة نفس الذات فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود وعبارة عن تقدم المحكى عنه على الحكاية  
 ولتقدم المصدق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك المرتبة محكى عنها بالهل البسيط الذي هو  
 بالهل المشهورى واليهية البسيطة المشهورية حكايته عن تلك المرتبة والهل البسيط المشهورى سوال عن تلك  
 المرتبة فلا معنى للهل البسيط الحقيقي سوى الهل البسيط المشهورى والالهية البسيطة الحقيقية سوى الالهية  
 وان اراد بان الية في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية وانتزع الذهن مرتبتين احدهما مرتبة

النظر والتجويد والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة النقص والتجويد متقدمة على مرتبة الوجود في الواقع فذلك بطم لان الوجود  
على تقدير القول بالجعل بسيط ليس عارضا للمهية في نفس الامر حتى يكون للمهية في نفس الامر مرتبتان احدهما  
مرتبة النقص اعني مرتبة ذات المهية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارض وانما في الواقع مع عزل النظر عن  
ملاحظة الذهن والحكاية الذهنية نفس المهية بلا ايراد عليها هو الوجود والعقل يحكي عن نفس الذات وتلك الحكاية  
هي مرتبة الوجود وليس في الواقع مرتبتان متماثلتان انما في الواقع مرتبة واحدة هي مرتبة نفس الذات فاذا حكى  
عنها كان ما انظره عنها مرتبة الوجود وتلك المرتبة الواحدة هي الصادرة عن الجعل ابتداءً بلا وسط في لحاظ  
المتأمل ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية عن تلك المرتبة وليس مرتبة الوجود مرتبة اخرى مرتبة على المرتبة  
الاولى سوى مرتبة الحكاية الذهنية فقوله وهي المرتبة المرتبة على المرتبة الاولى ان اراد به ان في الواقع مع  
عزل النظر عن الحكاية الذهنية مرتبة الوجود وانها مرتبة على المرتبة الاولى فهو باطل وان اراد ان مرتبة الوجود  
حكاية عن المرتبة الاولى مرتبة على المرتبة الاولى ترتب الحكاية على المحكي عنه فسلم لكن لما كانت تلك المرتبة حكاية  
عن المرتبة الاولى يكون السؤال عن المرتبة الاولى والجواب عنه بتلك الحكاية فيكون السؤال عن المرتبة الاولى  
بالجمل البسيط المشهور لا غير والجواب عنه بليته بسيطة مشهورة لا غير وقد ظهر بما ذكر ان قوله ان كانت المرتبتان  
متماثلتين في غير اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعريف من ظروف الوجود في غاية السخافة لانه ان اراد به ان  
المهية في الواقع مع قطع النظر عن لحاظ الذهن وانتزاع مرتبتين متماثلتين وانما يتغير احدهما عن الاخرى في اللحاظ  
الذي هو ظرف الخلط والتعريف فذلك بطم وان اراد به ان للمهية مرتبتين احدهما مرتبة المحكي عنه واخرها مرتبة الحكاية  
وانهما متماثلتان في الواقع فخلط المحكي عنه فالحكاية في الواقع او اقيمت الحكاية  
هي واقعية المحكي عنه فهذا صحيح لكنه ليس ينافي له اذ يمكن ان يكون السؤال  
عن المرتبة الاولى بالجمل البسيط المشهور ويكون الجواب عنه هي الولاية بسيطة  
المشهورية وليس له ان يقتضيه الحكاية التي يحكي فيها الوجود بليته بسيطة ومصدرها  
الواقع المحكي عنه بليته بسيطة اخرى سابقة عليها وسماها بليته بسيطة حقيقية وانما ان الولاية عبارة  
عن القضية المستتمة على الحكاية وان المحكي عنه الواقعي ليس قضية فضلا عنه ان يكون بليته بسيطة ولو كان  
الحكاية بالوجود بليته بسيطة مشهورة ومصدرها المحكي عنه بليته بسيطة حقيقية فلم لا يجوز مثل ذلك في الولاية المركبة  
فيجوز ان يقال الجسم اسود مثلاً اي هذه القضية بليته مركبة مشهورة ومصدرها المحكي عنه اعني الجسم المتصف بالسواد

في الواقع بلية مركبة حقيقية واقوله مغلط في المعارف المتعريفية والعلوم المتعريفية ونفس في ابواب الاقتصادات  
 الحديثة والبرهانية فليسته بين ان اعتبار مصداق البلية بسيطة المشهورة تحليلا عنده وعدم اعتبارها حكما وقضية  
 في اى المعارف التعريفية والعلوم التعريفية اعطى و اى الاقتصادات الحديثة والبرهانية اقوله كما يقال  
 بل العقل اى بل بية هي العقل فحبيب جرفان قوله بل العقل اما ان يقدر له جزا ولا فان قدر له خبر فما ذلك خبر  
 فان كان هو حكما عن نفس البلية المتقررة فهو الوجود واقطع اخر في معناه هذا البهل هو البهل بسيط المشهور  
 وان كان مستقيا آخر سوى صيرورة العقل البلية المتقررة هذا البهل بل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام اهم  
 واحد من دون اسناد وقوله اى بل بية هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل صفة لبلية ولم يقدر بقوله بية  
 خبر فهذا ليس كلاما فنعلم ان ان يكون سوالا بهل وان كان معناه بل العقل بية وان لم يبا عده اللفظ كان  
 ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم البلية للعقل فيكون من قبيل السؤال بالهل المركب وقوله والجواب نعم اى بعض  
 المبهيات المتجسدة هي العقل في غاية الوهن والسقوط فان كلمة نعم يفيد معنى قضية مشتملة على موضوع ومحمول  
 ونسبة رابطة فماتلك القضية وما موضوعها ومحمولها فان كان موضوعها بعض المبهيات المتجسدة ومحمولها  
 وكان لفظه هي رابطة كانت هذه القضية بلية مركبة ويكون بعض المبهيات المتجسدة اهم ان والعقل خبره وان  
 لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضية فعلا عن ان يكون بلية وكذا قوله بل اجتماع النقيضين  
 اى بل بية هي اجتماع النقيضين والجواب اى ليس بية متجسدة هي اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله في السؤال  
 هي اجتماع النقيضين صفة لبلية فان قد هناك خبر فما ذلك خبر فان كان هو الموجود وما يرا دة كان هذا البهل بلا بسيط  
 مشهورا وجواب بلية بسيطة مشهورة وان كان صفة غير الوجود كان هذا البهل مركبا وجوابه بلية مركبة وان لم يقدر له  
 خبر لم يكن كلاما فنعلم ان ان يكون سوالا بهل وكذا قوله والجواب ليس فان قوله ليس اما ان يكون له اهم وخبر  
 او لا على الثاني لا يكون له معنى فعلا عن ان يكون كلاما تاما وعلى الاول اما ان يكون خبره اجتماع النقيضين فماتلك  
 هذا البهل بلا مركبا وهذا الجواب بلية مركبة او يكون قوله هي اجتماع النقيضين صفة لبلية متجسدة ولا يكون خبرا فان  
 يقدر له خبر فما ذلك خبر فان كان هو الموجود كان هذا الجواب بلية بسيطة مشهورة وان كان خبره كان هذا الجواب  
 بلية مركبة وحذف الاسم والخبر عن ليس لا يجدي شيئا واقوله واذا ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متجسدا حقيقة في  
 الاعيان فماتلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان كذا كسر فان اراد بان ان ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متجسدا حقيقة في  
 انه موجود في الاعيان كما ان ثبت انه موجود في الاعيان كذا كسر فان اراد بان ان ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متجسدا حقيقة في

هي بعينها البلية البسيطة التي سماها بالبلية المشهورة بلا فرق وان اراد به انه اذا ثبت ان الشيء لا يخل  
 مثلاً متجوهر الحقيقة في الاعيان يستغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان لكون مفهوم ان الشيء متجوهر في الاعيان  
 مستلزماً لمفهوم ان الشيء موجود في الاعيان مع كون هذين المفهومين متغايرين ومن اجل كون مصداق الاول  
 مستلزماً لمصداق الثاني مع كون ذلك المصداقين متغايرين فهذا غلط فاحش او مفهوم كون الشيء متجوهر  
 في الاعيان هو كونه في الاعيان اى وجوده في الاعيان ومصداق كونه متجوهر في الاعيان هو مصداق كونه موجوداً  
 في الاعيان لانهما متغايران مثلاً زمان وانما المتغايرين العبارتين وبالجملة مصداق البلية البسيطة التي  
 سماها ببلية بسيطة مشهورة اى التقنية التي محمولها الوجود هي المبهمة المتجسدة في الاعيان وهي ليست حكاية  
 والتقنية فذا يحسن ان يكون بلية بسيطة حقيقية واما قوله ان الشيء لا يخل ان يكون له حقيقة متجسدة آه فان اراد  
 به ان الحقيقة المنقولة هي مصداق كونها موجودة في ظرف تجوهرها وان مقادير كونها موجودة هي نفسها المنقولة  
 لا غير فلا ريب في صحة لكن لا يجرى بها فعلاً او على هذا يكون التقنية التي محمولها الوجود حكاية عن المبهمة المتجسدة وهي  
 البلية البسيطة المشهورة ولا يتصور على هذا اعتد تقنية اخرى تكون حكاية عن المبهمة المتجسدة متغايرة للبلية البسيطة  
 المشهورة حتى تكون هي بلية بسيطة حقيقة كما توهم وليست نفس المبهمة المتجسدة حكاية وتقنية حتى يتوهم انها بلية  
 بسيطة حقيقية بل هي المحكي عنها البلية البسيطة المشهورة وان اراد به ان المبهمة في الواقع مرتبتين احدهما مرتبة  
 المبهمة المنقولة والاخرى مرتبة وجودها وان المرتبة الاخرى لا تخرج ولا تنفك في الواقع عن المرتبة الاولى  
 حتى تكون القضية اسما كيت عن المرتبة الاولى بليته بسيطة حقيقية والتقنية  
 اسما كيت عن المرتبة الاخرى بليته بسيطة مشهورة فلا يخفى لطلانه لانه لو كان كذلك فلا يخفى ان  
 تكون المبهمة في المرتبة الاولى مصداقاً للحكاية بالوجود ولا على الاول يكون تلك المرتبة الاولى هي مرتبة  
 وجود المبهمة فلا تكون مرتبة الوجود متغايرة لتلك المرتبة متاخرة عنها وعلى الثاني يكون المبهمة  
 في المرتبة الاخرى معروفة للوجود ويكون الوجود عارضاً لها في تلك المرتبة اخرى فيبطل القول باسما كيت  
 كما لا يخفى على المتأمل وقوله لكن ينبغي ان لا يجهل فضل احدي المرتبتين عن الاخرى آه ان اراد به انه  
 ينبغي ان لا يجهل فضل احد المرتبتين عن الاخرى قد سبق الساقية منها بان يتحقق ان مرتبة النظر هي مرتبة  
 المصداق المحكي عنه الواقعي ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية والاولى سابقة على الثانية سبق المحكي  
 عنه على الحكاية فهذا وان كان قطعاً لكنه يبطل لما طعن ببلية بسيطة حقيقة لئانه على توهم كون المحكي عنه حكاية

وان اراد ان يثبت ان السبيل متصل احد الطرفين عن الاخرى وسبق السابقة منها بان يظن ان في الواقع  
مرتبة من كذا على ان احد جانبا بالهيئة البسيطة الحقيقية وعن الاخرى بالهيئة المشهورة وان الاولى سالقة على الاخر  
فهي اموقوف على ان يكون الهيئة في الواقع مع قطع النظر عن مكانة الذهن فثبت ان احداهما مرتبة المنقر  
والاخرى مرتبة الوجود فيكون الوجود عارضا في الواقع انما او انما وانه البطل اعترفه ايضا وبالسبيل  
قال صاحب الافق المبين في هذا المقام وقعه الشارح ليس كالمثل للقول بل هو من اباطيل الاقاويل  
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل في هذه الهيئة كذا قال في المسألة اى مطلبها  
البلل جازم ان مرتبة نفس قوام الهيئة ليست الا هي فالمطوب في هذه المرتبة اما القديسين متعلق بصفة منها  
ومن نفسها لقوانا العقل عقل ولا ريب في انه لا تنعاه او لعدم قادته للصبح ان يطلب او تفرد متعلق بها  
فهو من اقسام الشارحة ويظهر ان انتهت انت تعلم ان هذا لا يرد في غاية المتانة ولا يدفعه اقال الشارح  
ان مرتبة قوام الهيئة بالهيئة وانقر باقديكون محمولة فيطلب بالبلل سبيل الحقيقة لان محمول الهيئة البسيطة الحقيقية  
اما نفس الهيئة فاحمل فيها اولى وهو مباح كونه متعلقا او غير مفيد من جزاءهايات المركبة او ليس فيها محمول  
وانما المطلوب في الابل سبيل تحقيق تصور نفس الهيئة فهو من اقسام ما قال بعض الاعلام بتحقيق ان يصدق  
حمل الوجود نفس الهيئة فالحقيقة موجودة حكاية عن نفس تقرها في الواقع فالصدق بالتصديق بالتصديق  
بالوجود فعلى هذا زعمه صاحب الافق المبين فثبت ان سبيل في الابل سبيل وتصور مرتبة المنقر من هذه الهيئة  
مطلبها بالحقيقة اللهم الا ان يقال بما يكون احمل الاول نظريا فثبت ان يطلب به الابل البطل الامر وقال في  
المسألة السابعة على هذا القول هذا ما انه رد القول صاحب الافق المبين لك. وقلوب بعض الاجلة فان المنقر  
ليس كناية عن الهيئة مطلقا بل عنها مشفوعة في الفعلية فالطالب لتقرر ما لا يكون ان يثبت في ما الشارحة و  
تحقيقه ان الهيئة كانت في ذاتها باطلية ولا شيئا محضاً وكانت العوائد التي بها تنقسم عنوانات بلا معنوى  
فيها الاشياء فيطلب هذا العنوان الذي وضعه لانه المقطع يجعل السبيل تقررت وتجوهرت في نفس الامر فتصور  
بذلك لا يثبت بالطلب بها الحقيقية والطلب التصديق بهذا الفهم المنقر ليس بالطلب بثبوت شيء لنفسه حتى  
يكون غير مسميا او غير مسمي كذا زعم بعض الاجلة بل التصديق بهذا المنقر تصديق واما التصديق بثبوت الشيء  
انفسه واثباته من غير المرتبة ليس الا بالوجود لان تقرر الهيئة هو بصفة تقرر وجودها الذي به الوجود وبه  
وهو من اقل القولات الهيئة موجودة ومرتبة المنقر صدقهايات البسيطة فيطلب والتصديق انما يكون

بل السبيل لا غير ثم وجه كلام صاحب الافق المبين بان الالهية اذا تقررت في الخارج صح انتزاع الوجود لمصدرها  
 ومنها فيها كاشفان نفس لتقرر الالهية في نفس انضمامها بالوجود والمصدرى لتكون الالهية موجودة قد يحكى  
 عن نفس صيرورتها في الاعيان وقد يحكى به عن انضمامها بالوجود والمصدرى فتقرر جعل صاحب الافق المبين  
 الاول في مطلب بل البسيط والثاني مطلب بل البسيط وجه كلامه لكن لا يخفى على المنصف ان التقضية كاشفان  
 عن انضمام الالهية بالوجود والمصدرى مثل الحكاية عن المشيئة فادخال الاول في مطلب بل البسيط دون  
 (الالهية) المحكى بل الحق ان هذا دخل في مطلب بل المركبة فانه فيه حكاية عن الانضمام بوجوده كما في سائر  
 المركبات بخلاف الحكاية عن صيرورته الالهية وتقرر بانها كلامه وانت تعلم ان ما افاد اول من التحقيق كلام  
 في غاية التحقيق وتقصيله ان اثر الجاهل على تقدير القول باجعل البسيط ليس النفس الالهية ضرورية ان  
 الوجود على هذا التقدير ليس حقيقة دائمة عارضة للالهية انضماما وانتزاعا فليس للالهية على هذا التقدير الامر بغيره  
 واحدة هي مرتبة نفس ذاتها المعبرة عنها بمرتبة النظر والفعليته والتجوية فتكون الحكاية عن تلك المرتبة الاحكام  
 واهلها هي كون الالهية موجودة فالوجود عبارة عن حكاية نفس الذات التي هي بنفسها اثر الجاهل في الواقع سواء  
 يجزى باللفظ الوجود او باللفظ الصيرورة او بلفظ آخر كالكون والثبوت والنقرو وغير ذلك وبالحكمة ما يحكى به عن نفس الالهية  
 التي هي بنفسها اثر الجاهل في نفس الامر والتقضية احكامية عنها هي الالهية البسيطة لا غير والحاصل انه على هذا التقدير  
 باجعل البسيط كما جرت به صاحب الافق المبين لا يمكن القول بمليتين اذ ليس على هذا التقدير في نفس الامر  
 مع قطع النظر عن اشترار الذهن واعتباره الامر بمرتبة واحدة هي مرتبة نفس الالهية فكيف يحكى عنها قضيتان  
 متساويتان نعم يمكن القول بمليتين على تقدير القول باجعل المركب اذ على هذا التقدير في نفس الامر قضيتان  
 احدهما مرتبة نفس الذات التي هي معرفته للوجود الاخرى مرتبة عروض الوجود وشيخ زان يكون بازا مرتبة بمليتين  
 حكايتهما احدهما الحكاية عن المرتبة الاولى واخرها الحكاية عن المرتبة الاخرى واليه لا ريب ان الالهية البسيطة لا  
 حكاية عن نفس الذات المنقردة والالهية البسيطة المشهورة اما ان تكون حكاية عن نفس الذات المنقردة فحكاية  
 الالهية البسيطة المشهورة بعينه الالهية البسيطة الحقيقية كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ان تكون حكاية عن  
 عروض عارض فيكون الوجود من عوارض الالهية وبذلك خلاف ما نحن بكتبه واليه يطل على هذا القول باجعل البسيط  
 كما لا يخفى على المتأمل ما قال اللهم الا ان يقال آه فكلام في غاية السخافة والركاكة اذ القول بكون اكل الاول  
 لمطلب بل البسيط كالتقضية مع كونه مخالفا لكلامهم مخالفا لما ذهب اليه صاحب الافق المبين ايضا فانه قال فيه

وان سالت الصواب فينبغي ان يعبر بالاهل البسيط الحقيقية فان مطلب بل اصيل الحقيقة يستتبع مطلب بل اصيل  
المشهورى ايجابا وسلبا وسوالا وجوابا ولا ينبغي ان نفهم من قولنا في الهئية البسيطة الحقيقية الانسان مجردا وافتل  
متنفر مثالا انه يحتمل ذلك ثبوت التجريد والتفرد للموضوع بل انه على اعتبار التصديق بنفس تجوهر الموضوع في ذاته لا يفرق  
في نسخة مستتبع للكون المصدري المتفرع وانما يتجسم اير والحواس للضرورة والعقدية فان طبع العقيدة بغير  
التصديق لا يتحقق تحققا بالاعتقاد لانه حول حل مفهوم ما عليه سوار كان نفسه او شيئا من ذاتيات او من عوارضها  
على ايجاب العقيدة بغير ما كفا العقل بغيره كذا وادراكا فقه الحكاية عنه ويجادل اعطار التصديق به لبعض وردة للعقد  
من جهة طبع العقد لا بالقصد الاول واما في الهئية المركبة فانه يحال لحاظ الموضوع والحواس بالقصد الاول وان  
كان الحول لنسب الموضوع كما في حل الشيء على نفسه او حيث يقصد الحكم على الشيء بنفسه فليحظ مرتين بلحاظه بعينه في  
خيز الموضوعية وفي خيز الموضوعية البسيطة بالقصد الاول فاذن استحسان لك ان اعتبار الحول في الهئية المركبة بالقصد  
الاول وفي الهئية البسيطة ليست من جهة طبع التحاق به القصد بل من جهة ان طبع العقد لا يسع بالقصد الحكاية  
الاذ لك الاعتبار وقدر صرح في القسرات بان اشياء مفهوم بالذات اى مفهوم كان من جهة ذات الهئية او معرفتها بانها  
من جهة اهل المركب اى بل الشيء شئ والحكي عنه ثبوت شئ شئ وفي السالب سلب شئ عن شئ فكلما نص على ان  
الحل الاول من خيز الهيات المركبة فتوجيه كلامه بما وجه توجيه القول بالا يفرق به فاكه وبهذا ظهر سخافة ما قاله  
المشراح الانسب ان نفهم اهل البسيط الى ثلثة اقسام الاول قسم طلب الحول الاول فان الحول الاول قد يكون نظريا  
فلا بد من مطلب الا ترى ان الانسان مثالا اذا فرضنا عدم ظهوره بالكنه يكون ان السؤال بانه بل هو حيوان ناطق ام لا  
والثاني ما يكون طالبا لثبوت نظر الهئية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر اجعل البسيط بالذات والمواصف بالذات كما  
يقال بل العقيدة متفرقة في الخارج وهذا المتفرق وان كان لازما لا وجود لكنه مقدم عليه مغايرة والثالث ما يكون طالبا  
للوجود وفي هذا الكلام وجه اخر من الاختلال لا ينبغي على المتأمل فيها تلونا سائفا واما احضره على بعض الاجلّة كما  
هو على نقطة الشرح ولا يسر ما هو مقصوده او مقصوده ان المطلوب بالاهل البسيط الحقيقية ان كان قصده لنسب الهئية  
فيكون من مطالب ما وان كانت حقيقة وان كان المطلوب القصد في ثبوت محمول لها فيكون من قبيل السهل  
الاولى وقد وجه الاستدلال العلامة ان في كلام بعض الاجلّة بان وجه تلفظ بلفظ الشارحة ان المطلوب المصدري  
الذي هو مقدم على مطلب بل البسيطة هو مطلب ما الشارحة فلو كان هذا المطلوب المصدري المقام في نظم المصدري  
على مطلب اهل البسيط طالبا لثبوتها كان من قبيل الشارحة بتماما على ما اشتهر وليس مقصود المظهر الى

هذا المطلوب المحض مطلب تصوري من قبيل مطالب الشارحة في الواقع حتى يروى عليها أو ردها ما قوله في قوله كلام  
 صاحب الاتفاق المبين ان الهبة اذا انقضت في الخارج آه فبح ابارك الله عن هذا التوجيه ما ذكره ليس بسيد بل  
 قد عرفت فيما سبق غير مرة ان قولنا الهبة موجودة ليس حكاية الاعن نفس الهبة وليس حكاية عن الصفات الهبة  
 بل لوجود المصدر في نفس الامر حتى يصح ان يقال الهبة موجودة قد يحكي عن نفس صيرورة الهبة وقد يحكي عن نفس  
 ما لوجود المصدر في نفس الامر حتى يصح ان يقال الهبة موجودة قد يحكي عن نفس صيرورة الهبة وقد يحكي عن نفس  
 القول بانها بل الهبة المفروضة التي هي العقل بحسب التقدير والتحسين متغيرة واقعة في نفسها بعبارة القول بانها موجودة  
 في نفسها اذ لا ينبغي وقوعها في نفسها الوجود في نفسها فيكون سؤالا اهل السبيل المشهور في غير ما قال في الحاشية يعني ان المحض في الوجود  
 الهبة والمحمول هو النظر المرتب على جعل بسيط لا ينبغي ان النظر ثابت الهبة في طرف قوامها اذ ليس فيه النفس  
 الهبة المحمولة فايد المحمول بهذا الضرورة العقلية كما في الوجود بعينه والفرق بين هذا العقد وحل الشيء على  
 بين لا ستر في مقابل بدقة النظر انتهت فلا ينبغي وبه وسما فته اذا لا يمكن ان يرد اليه له والمحمول هو النظر آه الا  
 ان مفهوم النظر الحاصل في الالمن هو المحمول اذ لا معنى لكون النظر الذي هو نفس الهبة محمولا ومفهوم النظر  
 الذي حصل في الذهن بعد الانزعاع هو الوجود واد الوجود عبارة عن حكاية نفس الهبة فيكون هذا العقد باسباب  
 بسيط مشهورا لا يلها بسيط حقيقيا وما قوله كما في الوجود وعبارة عما لا يدري محصلة ضرورة ان العقد الذي محموله  
 النظر بعينه العقد الذي محموله الوجود فان النظر في مرتبة الحكاية عبارة عن الوجود فلا بد للشراح من بيان الفرق  
 بين حل النظر على الهبة وحل الوجود عليها حتى يتم ما زعم وبيان الفرق بين هذا العقد وحل الشيء على نفسه لا يدري  
 نفعاً قوله فلهذه بثبوت التجويز آه قال في الحاشية تحقيقه ان قولنا الانسان متفردا موجودا واذا ثبتت  
 مفهوم النظر والوجود للموضوع واتحادهما كان المحمول شيئا غير تجويز الموضوع في سجنه وثبوت في نفسه ومثلا  
 عنه واتما المقصود منها ما هو المتقدم اعني تحصيل ذات الموضوع ونفس وقوله لا يتيسر بثبوت صفته باله وجودا  
 كان او غيره فهذا العقد انما يشتمل على ذكر المحمول والنسبة الحكمية بحسب الضرورة انما مشبهة من طبيعة العقد في  
 التمييز عما اذكره العقل لان مفاد القضية وما يتعلق به القصد يرجع الى ذلك فاذا انقضى الايجاب في الهبة لم يمتد  
 تجويز الموضوع وثبوت في نفسه والسلب ليسمى الشيء او انتفاء في نفسه ومفاد الايجاب في الهبة المكررة ثبوت  
 شيء شيء والسلب انتفاء شيء عن شيء فلهذا انتهت هذه العبارة لتتم عن الاتفاق المبين وقد نقل كلامه ان ينبغي  
 ان الهبة البسيطة الحقيقية اذا اشتملت بحسب الضرورة الناستية من طبع العقد على الموضوع والمحمول

والمنسبة إليها لا بد وان يكون مفهومها من المفردات والا لا يكون قضية ولا عقداً حكيمياً يكون له نسبة بهيئة حقيقة  
فلا يتجوز ان يكون ذلك المفهوم عين الموضوع او ذاتها من ذاتياتها فيكون الالهية البسيطة بحقيقة بلية مركبة او  
يكون عارفاً من عوارضها فيكون البعد من الالهيات المركبة ولا احتمال لكونه منفصلاً عنها من الالهية كما لا يخفى فيقال  
قوله وبهذا ينبغي ان يقال في الحاشية وجه الرابع ان هذه المرتبة وان كانت من فروج اجعل بسببها لشماسا  
يصح ان يثبت اعطار التصديق بها ما يرد المحمول الذي هو التقدير لا ضرورة العقارية وتكون بسببها ما لا يخفى  
الا بالبعد لا ينفك فينا في تعلق التصديق بهذه المرتبة المتفرقة عليه على الوجه الذي ذكرنا فيقال انتهت الاشياء على  
من لم يفهم يعلم ان السؤال عن تقرير الالهية وتجوهر الموضوع يتوقف على ايراد محمول يكون حكاية عن نفس الالهية  
والمحمول الذي هو حكاية عن تقرير الموضوع هو الوجود كما عرفت غير مرة فيكون هذا المطلوب بل البسيط المشهور في فهم  
لو كان مرتبة الحكمي عنه بعينه مرتبة الحكمية ويكون مرتبة الحكمي عنه الوجود كما يحكي تصح ما ذكره لكن مرتبة الحكمية  
مغايرة لما يشي عنه فان حكى عن نفس الالهية المتفرقة كانت تلك الحكمية هي الالهية البسيطة المشهورة فتقول  
المورد في غاية التحقيق وما قال الشارح غير واقع له وما قال بعض الاعلام قد في حاشية على حاشي شرح الفوائد  
في توجيه كلام صاحب الاقنى المبين ان التصديق يتعلق بالتقرير كما يتعلق بالوجود لكنه يجب ان يحكي عن تقرير  
قوام الالهية بمحمول ضرورية العقدة فيصدق به وان يحكي بمحمول عن الموجودية ولا ريب ان هذا ثالث مراتب  
الاولى مرتبة التقرر لنفس الالهية والثاني في موجودية اى كونه بحيث يصح عنه انتزاع الوجود والثالث ان التعداد  
بصفة فالاول مقدم على الثاني والثاني على الثالث ولا بد ان يحكي عن المراتب الثلاثة بقوله يتعلق بالتصديق  
بكل منها ولا يخلف فيه فانما يتم لو كان في درجة الحكمي عنه ثلث مراتب بل هي بمرتبة واحدة هي مرتبة التقرر ومرتبة  
الوجود وحكاية عنها بما يحمله الوجود وليس صفة زائدة عارضة للبهية في نفس الامر بل الوجود عبارة عن إمكانية التقرر  
كما عرفت به واحب الاقنى المبين في مواضع من كتبه فالمحمول الذي يحكي به عن تقرير الالهية هو الوجود وليس الا  
تعلق التصديق بالتقرير هو بعينه تعلقه بالموجودية فليس هناك في نفس الامر اى في درجة الحكمي عنه مرتبة التقرر  
التي فضلنا عن ان يكون ثلث مراتب فافهم قوله ولا شبهة به انه قال في الحاشية قال في المزمع ان الالهية  
في الاقنى المبين ان معنى عدم هو سلب الشئ في ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلبه عن ذاته... او سلب الوجود عنه  
فان ذلك من غير الالهية المركبة ومعنى زعم هو ان الالهية في نفسه وهو من سوا الالهيات البسيطة  
الاثبات لا يخفى له حتى يكون من موجبات الالهية المركبة والمشابهة لغيره لا يتكافؤ لانه لا يتصور ان الوجودية

نفس الذات لا تثبت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات واتقانها في نفسها لا سلب مفهوم باعتبارها قال  
 الاستسناد الحق ان زيدا معدوم موجب بحسب الحكاية وزيد ليس بموجود وسالبة بحسب الحكاية وكلما هما من سوابق  
 الابدلية البسيطة ونحوها انتفاء في نفسه لا تثبت الانتفاء له حتى يصير العقد عليها مركبا قهما فتعذر ان يحسب  
 الحكاية متعذر ان يحسب المحكي عنه قال لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجب وكون زيد موجودا وشكلا  
 على الوجود الربطى اى الاختصاص الناعت ولا شك ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على  
 الرابطة المتعذر لا بد منها من تفصيل في المقال ليكن ثبوت حقيقة الحال فقول قد زعم العلامة القوشجى انه  
 اذ حكم على امر بانتهائه لا يمكن اعتبار ما هو القضيته موجبة ولا بد من اعتبار ما سالبه لان اعتبار ما لايجاب يقتضى  
 وجود الموضوع وصحة الحكم بالانتفاء في عدم ثبوت في غير موضوعه اعتبارا لايجابا في هذه القضية اجتماع  
 المتناقضين في موضوع واحد لا يتصور ولا يتصور وزعم ايضا ان عدم اوجبه لا الحاجة الى ما يربطه بالموضوع بل هو ما  
 اذا جازى الموضوعات سواء واذا كان عدم محمول لا يستلزم بالضرورة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع في  
 ذاته فكيف يكون له نسبة سلبية واختصر من الحق في الدواني على ما قال اولابا من البين انه اذا اعتبر سالبة  
 لم يكن المحمول هو عدمه اذ ليس معناها سلبا او عدم على ان لزوم اجتماع المتناقضين في عدم الخارج هو وكذا  
 في عدم الذي بل في عدم السطوح ايضا واقبله بغير الملح او كانت القضية ممكنة بمعنى كذا ان يكون هذه  
 القضية موجبة في نفسها والاراد عدم هو الخارج في لا متناقض بين الثبوت والعدم والاطوار الخارجى ويجوز  
 ان يكون المراد عدم الذي ويكون الانتفاء بالاثبات في وقت معين لاني جميع الاوقات او يكون ان تصفا  
 بالاثبات لا مكان لا بالتحمل وهاذا ان يكون هذه القضية موجبة ممكنة غير متغيرة بالعدم في الخارج او انما هي  
 الفعلية وعلى ما قال ثانيا بان الخطر في تناقضها بغير سلبا لشيء عن نفسه وانتفاء في نفسه كسلب لا وضح  
 التحليل الاول بالثاني ان يقال هو معلوم محتمل نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك با حقيقته قول بان  
 المحمول ليس هو عدم بل نفس الموضوع والعدم رابطا لما كمال الى ان عدم ليس محمولا البتة فلا تقيم المقربين  
 وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون عدم محمولا مع انه خلاف البديهية فاننا نعلم بديهية ان اى مفهوم  
 نسب الى مفهوم آخر فلا عقل ان يحكم بينها بسلبا وايجاب وعدم من المفاهيم فاذا قلنا ليس الى مفهوم آخر جاز  
 الحكم بسلبه عنه او ايجابه وقد شنع عليه صاحب الاقضية المبدية تشنيعا بليغا حيث قال ثم ما اشد سخافة ما يتوهم ان  
 عدم اذا افترق في تقدير المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا سوجب مفاده ثبوت للموضوع وان لو اعتبر سالبا

كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود والوارج السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع  
 عن نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى غيره ويصح تعليقه بان يقال هو سلب ما نحن لنفسه لانه معدوم في  
 نفسه اقلت قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه  
 فان كان من غير الراهية لكونه معنى زائدا معدوما انتفاءه في نفسه فهو سلب الوجود في ذاته لا سلب الوجود عن ذاته  
 الراهية وليس من غيريات او غير تفصيل جعل السلب سلبا ان فيه لربما حقيقة في شئ ذاتها من غير الوجود سلبا في شئ  
 عن نفسه من ان انتفاءه في شئ اتي بالشيء اتي بالشيء لانه لا يخلو من الوجود في ذاته بل هو سلب الوجود في ذاته  
 لشيء اتي بالشيء لانه لا يخلو من الوجود في ذاته بل هو سلب الوجود في ذاته لشيء اتي بالشيء لانه لا يخلو من الوجود في ذاته  
 لا سلبه في نفسه اعني انتهى وانت تعلم ان ليس هو من المحقق الدواني ان لا يثبت في نفسه ما لا يثبت في غيره  
 وان يثبت في غيره لا يثبت في نفسه كما فهمه بل في نفسه ان السلب لا يكون سلبا في السلب محمولا  
 ضرورة ان القضية التي يكون محمولا العدم ان تكون فيها نسبة تناقضية وم لا على الثاني لا تكون كذا كما عاينا  
 وعلى الاول لا يخجل ان تكون تلك النسبة ايجابية او سلبية على الاول هذه القضية موجبة صدقها اذا كانت  
 الموضوع بحيث لا يصح عنه انتزاع مبدء المحمول اعني السلب فان كان مبدء المحمول ما يمتنع انتزاعه من ذات الموضوع  
 كانت القضية صادقة والاكاذيب كاذبة فلا يكون صدقها في هذه القضية لبعيدية نفس الذات في الواقع ضرورة  
 ان صدق الربط الايجابي لا يترتب على الموضوع وعلى الثاني لا ينبغي ان النسبة السلبية لا يثبت في السلب المحمول عن  
 الموضوع فالحمول لا يخجل ان يكون هو المعدوم فيكون مفاده هذه القضية سلب العدم عن الموضوع فيكون  
 القضية في الحقيقة زيد ليس معدوما وضررها ان يكون هو المعدوم الوجود فيكون معنى زيد معدوم زيد ليس  
 موجودا فلا يكون المحمول هو المعدوم مع ان الكلام على انه يكون المحمول هو المعدوم او يكون هو نفس الموضوع  
 فيكون معنى زيد معدوم زيد ليس زيدا وظاهر ان هذا ليس معنى العدم وهذا ظاهر ان ما قال صدق السلب لم يبين مما  
 لعلنا قد نعلم ان محقق الدواني فضلا عن ان يكون ايرادا عليه ثم انه قال في القائل بعيد الكلام الذي في نفسه  
 عنه ومن حيث ما تعرفت فاحكم ان كل عقلا جلي من حقه ان يكون فيه موضوع محمول في نسبة بينهما فاما لا يثبت  
 والتكذيب اي محققا لصلح السامعين للتصديق والتكذيب فان التقدرا انما يكون عقدا باعتبار تلك النسبة  
 ازهاها بربط المحمول بالموضوع ويهيئ المركب منها عقدا بالفعل جهلا بالتصديق والتكذيب واصلح متعلقا للموضوع  
 التقديري ايجابا او سلبا انتهى ولا ريب ان قولنا زيد معدوم قضية وطر فانه العقد زيد معدوم فالنسبة ككيفية

جنبها الا انها تكون الحقيقية موجبة فكيف يكون من سوانها الالهية البسيطة او سلبية فابن الدال على تلك  
 النسبة السلبية وايضا على تقدير كون النسبة سلبية يكون مقادير سلب المحمول اعني المعارض من زيد ونحوه  
 المتقدرون ونحوه اقراره لو كان قولنا زيد معدوم سالبته الالهية البسيطة كما زعمه صاحب الاقنى المبدئين بوجاهة المعبر  
 للمحقق الدواني لو كان تنكسه المستوي وهو قولنا المعدوم زيد الالهية سالبته والتزم كون هذا العكس الالهية او انكسار  
 ان السالبة الدواني زيد معدوم لا ينكس ولا يمكن عكسها المستوي خروج عن الفطرة الانسانية والافعال مع ان  
 يتصوره جعل السالبة في غاية الخفافة لان المشتبة المنكرين لجعل البسيط ذهبوا الى كون الوجود صفة  
 زائدة فارادة للشيء وليس بمصدر الوجود عندهم نفس الوجود فالعدم عندهم ليس عبارة عن سلب نفس  
 الذات فغاية ما في الالهية ان الوجود في سلب صفة الوجود عندهم مستلزم لسلب نفس الذات فافهم وانما  
 ما قال استغناء الالهية عن المقادير بالشارح القبول فخصامة ان القضية التي محمولها العام موجبة بحسب الكيفية وسالبة  
 بحسب الحكمي فاشبه القول بكونها موجبة بحسب الحكمي وبكونها سالبة بحسب سلب الحكمي محتمل فزيد معدوم وزيد  
 ليس بوجوه ومقتضى ان بحسب الحكمي عند المتأخرين بحسب الحكمي وبهذا المحاكاة من العجائب فان الالهية الموجبة  
 لا يكون محاكاة عن موجبة كبرية متضمنة بالمحمول والقضية سالبة تكون حاكية عن سلب محض وان الالهية عن  
 صفة الوجود وهو صفة فزيد معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكمي كان الحكمي عنه لها ذات زائدة بل تكون في السلب  
 بالمعنى واليه فان كان التزاع العدم متما صفة القضية والاكذبة وان كانت سالبة كانت خافية عن سلب محض  
 ولا يتوقف صفة الالهية على وجود المصنوع وزيد ليس بوجوه وسالبة قطعا فالقول بانها موجبة بحسب الحكمي عنه وتغايرها  
 بحسب الحكمي ايجابا بوسيلتها في غاية السقوط والخفافة وقال من كون زيد موجودا مستحلا على الوجود الالهي  
 بمعنى النسبة الدواني انما هي في قياس ان المصدر المعاصر للمحقق الدواني قد توهم انه ليس في الالهية البسيطة  
 الوجود والعدم بالذات وانما هي النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهي الاتحاد والملاحظة بين المصنوع  
 والمحمول وملاحظة الذات في الالهية البسيطة دون الالهية الحركية الا ترى ان التزم لانه كرون الالهية في  
 البسيطة وليقولون زيد مستند وزيد ليست وليقولون في الحركة زيد مستند واستند وتوهم ان الالهية  
 وروده المحقق الدواني بان لا يشك من له وجهان صحيح في ان الالهية مستند الى غير الالهية بالاجابة بل سلب  
 لا بغيره من رابطة بينهما اذ لا بد بعد لقصورهما من تصور النسبة الحكمية واذ كان وقوعها اولاد فوهم ان  
 ان النسبة الواقعة وليست الواقعة على اختلاف اراء الفلاس والمتأخرين والتفردة بين مفهوم في

هذا الحكم ما يشهد به الفطرة السليمة بفساده ولهذا صحح الشيخ وغيره من القدامى بان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء هي  
 النسبة الاربعة والسلبية والمتاخر بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بنا على اعتبارهم النسبة التي هي  
 معدد الحكم بجمعهم فقل لي اذا تصورت زيد او مفهوم الوجود اكني زمان ان تصور ان في حصول القضية من غير ما تلتك  
 النسبة بينهما وتأخيرها بالتقول الحكم زيد است و زيد نسبت بدون ذكر الرابطة لا يفيح اصلا كبرت وعلم الذكر لا يدل على  
 الانشغال على انهم يقولون زيد موجود است وموجود نسبت وفي الثلثة العربية وغيره من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق  
 بين الوجود وغيره من هذه ان احتمالي لا تقتض من الاطلاقات العرفية ومن البتة امثال هذا في بطون الاوقاف  
 فنقد رضي ان يكون الشك في اننا نظرين ونحيط في الغابرين واجاب عنه معا صر بانه لا نزاع لانه في كل قضية  
 لا بد فيها من النسبة الحكمية انما هي بين بين وهي الاتحاد والملا حظ بين الموضوع والمحمول باننا بل الحكم  
 في ان الهمية المركبة لا يكتفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان ينضم اليها الوجود او العدم وجعل كلاما ثارا لاجابة بين  
 موضوعها ومحمولها فتركب الرابطة فيها سميت مركبة وذليق المحقق الدواني بان الاتحاد لم يعتبر منه ثبوت او رفع لا يفيق  
 ه الاذعان سوار كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الوجود او بنية وبين محمول آخر فان الاذعان انما يتلحق بالاجابة  
 والسلب الا بالاتحاد والمتل كايها وذلك ظاهر جدا فاما لا نقدر على ان ندعم بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين فندعم  
 على الاذعان بوجوه من غير اعتبار الوجود بينهما او كما ان الحكم في الهمية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او  
 سلبه كحكم في الهمية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه من يحكم وجدانه بالفرق فصح وجدانه و  
 فساد لا يخفى على من صح وجدانه وهذا الكلام في غاية التحقيق والتمتة وبهذه الظاهر خافنا زعم الصمد الشيرازي صاحب  
 الاسفار في كتبه ان مفهوم الوجود نفسه مرتبط بالموضوع دون حاجته الى رابطة اخرى غير ما لان هذا المفهوم كان  
 مستقلا لا يكون رابطة وان كان رابطة لا يكون محمولا لوقد افيد وجوده لا بطلان بين الرايين وهو ان قولنا  
 الحكم بوجوب بنية بسيط متعكك الى بنية مركبة وهي قولنا الوجود كما تبين في القضية التي هي عكس الهمية البسيطة  
 اما اشتغال على النسبة التامة الخيرية فلا يكون العكس عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع جهالة كيف او غير مشابة  
 عليها فيبطل القول باشتغال الهميات المركبة كلها على نسبة التامة الخيرية والبيح الكلام في الوجود في رابطة واحدة  
 وانها مجردا بتدل على النسبة الرابطة وتدل على الزمان كما هو المحقق عندكم ويشهد به الوجود ان الهمية فلفظا  
 كان في قولنا زيد كان موجودا او لا والى النسبة الرابطة فيبطل القول بعدم اشتغال الهميات البسيطة على نسبة  
 الرابطة او غير ذلك عليها وهو خلاف الاجماع والبدية فافهم ولا تنقض في له سوار كان النسبة او فافهم

في ان البهية البسيطة عبارة عن قضية التي يكون محمولها الوجود والبهية المركبة عبارة عن القضية التي يكون محمولها  
 ما سوى الوجود وسائر كان نفس الموضوع او ذاتيا او صفة زائدة عليه سواء كانت منفردة على الوجود او لا وقولهم  
 يكون اهل المركب متوخا عن مطلب بل بسيط ليس كليا وقد قال الشيخ في الفصل الخامس من اولى برهان  
 الشك في اما المطالب بحسب ما يستلزم اليه منها فانها بالقسمة الاولى ثلثة اقسام وبالقسمتين الثانية قسمته اما بالقسمتين  
 الاولى فمطلب بل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما الذي يطلب بمعنى الاسم كقولنا انما يطلب  
 وما الصدور والثالث الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما المكان ومطلب بل على قسمين احدهما بسيط و  
 به مطلب بل والثاني موجود على الاطلاق او ليس بموجود على الاطلاق والآخر مركب وهو مطلب بل الشيء موجود  
 كذا ان ليس بموجود وكذا فيكون الموجود والعلية لا يوجد الا مثل قولك بل الانسان موجود وهو انما ليس بموجود وجودا  
 ففقد جعل القضية التي المحمول فيها ذاتي من البهيات المركبة فمروهم بوجود الشيء على صفة غير الوجود اعلم من شئ  
 وذاتياته وصفاته سواء كانت سابقة على الوجود او لا وما قال بعض الشراح المراد بالصفة التي هي غير الوجود  
 اما اعلم من ان يكون سابقا على وجوده كقوله البهية وتميزها وامكانها او متوقفا به كالقيام والقعود فيلزم تأخر اهل  
 البهية عن المركبة او صفة متأخرة فيلزم ان يكون الطالب لا مكان داخل تحت البسيط وهو كما ترى ليس  
 بشيء اذ لا يثبت في تأخر بعض البهيات البسيطة عن بعض البهيات المركبة والقول بكون النظر الذي هو  
 عبارة عن نفس البهية من حيث ذاتها السابقة على وجودها محال لا محذور بل اصله واجب منه هذه التفسير الذي هو سابق  
 للوجود ومن حيث ذاتها السابقة على وجودها فمطلب بل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما الذي يطلب بمعنى الاسم كقولنا انما يطلب  
 ثم كما اجدر في ان لا يكون في ان لا يثبت في تأخر بعض البهيات البسيطة عن بعض البهيات المركبة والقول بكون النظر الذي هو  
 المراد من ان لا يكون في ان لا يثبت في تأخر بعض البهيات البسيطة عن بعض البهيات المركبة والقول بكون النظر الذي هو  
 ومرتبة الوجود هو مرتبة الحكاية الزمنية والاولى سابقة على الثانية مسبقة اليها على ان كانت انما يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما المكان ومطلب بل على قسمين احدهما بسيط و  
 الاحكام المختلفة حتى لا يميز بين انما يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما المكان ومطلب بل على قسمين احدهما بسيط و  
 حقيقة كونه ناشيا من علم المحكي به حكاية فهو قطيع لثوب في الانكسار المتحركة وان كان المراد ان لا يثبت في ان لا يكون في ان لا يثبت في تأخر بعض البهيات البسيطة عن بعض البهيات المركبة والقول بكون النظر الذي هو  
 لا يثبت في ان لا يكون في ان لا يثبت في تأخر بعض البهيات البسيطة عن بعض البهيات المركبة والقول بكون النظر الذي هو  
 بالبهية البسيطة حقيقة وعن الاخرى بالبهية البسيطة المشهورة وان الاولى سابقة على الاخرى فهو باطل  
 قطعا كيف وليس البهية مع قطع النظر عن حكاية الزمن مرتبتان احدهما مرتبة النظر والاخرى مرتبة الوجود



واما المصطلح بالفتح فلا يكون الانتساب اليه كونه غير مستقل بالمعنوية ولا ريب ان تلك الثبوتات منتزعة  
 من الاشياء بالانتزاع من حيث يوجب السلسلة الى غير النهاية وفيه كلام اما اولها فلا يترجم ان غير مستقل  
 بالمعنوية لا يمكن ان يصير مستقلا اصلا وسيجي نقل كلامه ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلا يترجم من انتزاع الحكم  
 بالثبوت عدم الثبوت في نفس الامر عما شئ الرابطة الغير مستقل وان لم يصحح لان الحكم عليه لكنه صالح للثبوت في  
 الواقع فاذا قلنا الانسان كاتب فالثبوت الرابطة ثابت في الواقع فتكون القضية موجبة موضوعه هذا الثبوت  
 وهو ثبوت انهم ثبوت الثبوت ولا يخفى ان هذا الثبوت ثابت ايضا فيلزم بالترجم فان قيل يجوز ان  
 تكون هذه الثبوتات غير مرتبة يقال هذا لا يجدي نقلا لان التلزم وجود هذه الثبوتات في الخارج لان قولنا  
 الانسان كاتب مثله قضية خارجية فلا بد من ثبوت ثبوت الكتابة في الخارج والا لزم كذب فعل الثبوت في الخارج  
 ولا خلاص الا بان يقال ان الضرورة ثبوت المثبت له في الخارج سواء كان بنفسه او بمنشأ انتزاعه والربط لا يحل  
 انتساب ثبوت المثبت له سواء كان بنفسه او بمنشأ انتزاعه وهذه الثبوتات وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها  
 موجودة بمنشأ انتزاعها لان الموضوع موجود في الخارج بحيث يصح انتزاع ثبوت الكتابة عنه وهكذا فخال هذا  
 قوله لا نقول بوجوب المحمول انه قال في الحاشية قال معلم الحكمة اليمانية المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه  
 يكون له موضوع كما لا يخفى بل انه لا يوجب نفسه وانما له ثبوت الموضوع وجوده في نفسه هو انه موجود في موضوعه  
 فرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو ان وجوده لموضوعه انما هو  
 الاول انه موجود في نفسه كونه لا غير كالاخر ان الثاني ان ليس له وجود في نفسه بل هو وجود لموضوعه  
 بالتحليل هو الانتزاع وبين الموضوع والمحمل فليس له بما هو محمول وجود الا وجود الموضوع الانتزاع من موضوعه وهو ثابت  
 وثبت الانتزاع من ان يكون له وجودا على وجهه هو حقيقة الثبوت واخره من عليه بعض المحمليين من نظار هذا المثل من شرح  
 المحمليين بان هذا كلامه على ان المحمول لا يكون له وجود في نفسه ولم يبين وجهه وان قيل انه اذا كان له وجود  
 في نفسه هو وجوده لموضوعه لم يكن وجوده في نفسه متوالت وجود الموضوع يقال اثبات الوجود الرابطة للمحمل يدل على مخالفة  
 قوله لا انتزاع انتزاع ولا يتصور اتحاد الوجود بينهما فنتيجة والاتحاد الجانبي في موضوعه ان يكون المحمول وجوده  
 في نفسه ايضاً والى هذا ما معنى اتحاد الوجود بينهما المعارض والموضوع فالأقوال فيه حقيقة متعارفة لذاتين  
 كغير متوالت ولواحدة الانتزاع بالعرض كما هو جوازه في الحقيقة ليس الا التحليل او الانتزاع وهو مشترك بين الثبوتات  
 والى هذا ما قلنا في سائر النسخ في المعارض على التحليل واما خصوص المواطاة او الاشتقاق فاننا نحن

المحمول فان كان يقال ان الموضوع هو كان يكون متعلقا او اني حكمه محل للملاحظة والافعال المتعلقات واجاب عن بعض الناس بان وجود  
 الشئ للشيء يعني الوجود الرباعي الطابق عندنا علمي معللين احدهما وجود الشئ في نفسان يكون متعلقا بغيره لكون الشئ في ذاته انما في النسبة  
 الى كجائزه فالوجود الرباعي لمعنى الاول حقيقة وجوده في نفسه هو وجوده لغيره يعني ان وجوده في نفسه ليس له الى موضوع وهو المتعلق انما حقيقة له اذ كان له  
 الشئ وجوده متعلقا لوجوده وموضوعه ويكون هذا الشئ بنفس ذاته متعلقا باخر كما نعت بالنسبة الى المنعوت فهذا الوجود  
 انما يكون للمبادي القائمة بالموضوعات فان لها وجودا متعلقا بما يمكن انسابها الى صفات تلك المبادي  
 واما الامور المحولة فليس لها وجود متعلق لوجود موضوعاتها لان محل اتحاد المتنازعين في المحاط في نفس الامر ليس  
 هناك في نفس الامر وجود ان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يمكن عرض النسبة له وبالحكمة الوجود  
 الرباعي بهذا المعنى انما هو وجوده بالنسبة اليه وهذا انما يصح اذا تعدد وجوده بالنسبة اليه واما لا يتصور فيها  
 يكون فيه محل بالملاحظة ومناط الاتحاد وليس على مجرد الانشراح او الانضمام بل على انشراح شئ معين بهما ونحوها  
 عما ينتزع عنه فوجوده بهذا المنتزع هو وجود المنتزع عنه لانه هو واما اذا كان الانشراح انتزاع شئ على صفة متع  
 المنتزع عنه فوجوده بما انه لا انتزاعي لا يكون نقص وجوده موضوعه فيمكن انساب هذا الوجود وبما انه لا انتزاعي الى شئ  
 بخلافه الصفات المحولة فان وجوداتها بما انها لها هي نفس وجودات موضوعاتها لانها هي هذا الكلام ولا يخفى  
 دقة ومثانته الا انه يمكن ان يقال المبادي والمشتقات كلها انتزاعية ومناطها هي المبادي الانضمامية  
 فوجودها في نفسها هو وجودها لمحاها فمخارطة المبادي الانضمامية مع وجودها لها هو بعينه متعارضة وجود الانشراح  
 مع وجودها لها الا انه قد يتجدد وجود المبدء والمحل اعتبارا في بعض الملاحظات وهو مناط المحل في بعض الانشراح  
 كما مشتقات وهو معنى اتحاد وجودها ومعنى المحل العرضي كما ان المبدء عنده المحقق الدواني مشتق ومحمول بالانساب  
 فتأمل بركة النظر في الوجود الرباعي انه قال في الحاشية اى حصول الصفة وتحقيقها في الموصوف سواء  
 كان هذا الحصول ما ينتزع من حال الصفة في نفسها في طرف الاتصاف كما في الاعراض العينية او من حال  
 الموصوف بان يكون الموصوف موجودا في طرفه على حال يصح بالنظر اليه انتزاع الصفة عنه وهو في سائر الاوصاف  
 التي يقصد تخصيصها للموصوف على خلاف امر الوجود لانه يغير الاتصاف بتخصيص ذات الموصوف وليس لانه  
 حال الموصوف به يصح انتزاعه عنه هذا حقيقة المعلم الاول للحكمة الجمانية انتهت اعلم انه قد زعم صاحب الطب لمبين  
 ان الاتصاف بالية بالوجود انتزاعي وهي اذ لا يتميز الوجود وعن المية في طرفه وليس اعين خصوص حال بل يصح انتزاع  
 عنها بل هناك خلط بحت والاتصاف ليس تدعى التميز في طرفه بين الموصوف والصفة وقد قلده الشارح

كما هو ديدنه ولا يخفى على المتأمل ان القول بأنه ليس في العين خصوص حال زائد على المهيئة لاحتمالها بغير ضرورة  
 بها يصح انتزاع الوجود عن المهيئة مسلمة فصح انتزاع الوجود الخارجى نفس المهيئة لا امر زائد عليها يقوم بها  
 انما هو انتزاعها لكن لا يلزم منه ان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ومنتزاعه ومطابق الحكم به امرًا عينيًا و  
 ان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذاتى حتى يكون الاتصاف به انتزاعيا ذهنيًا ضرورة ان مصحح  
 انتزاع الوجود الخارجى ومصدق الاتصاف به نفس المهيئة ولا بد من ملاحظة الذهن فيه لا لا والقول  
 بان هناك خطأ بينهما لا معنى له الا لان في الخارج ليس النفس المهيئة ونزاهة المصحح لا انتزاع الوجود الخارجى  
 عنها واما القول بان الاتصاف يستدعى التمييز بين الموضوعات والصفة في ظرفه ففى الاتصاف لا انتزاع  
 مسلم وفى الاتصاف الانتزاعى غير مسلم بل باطل والالم بين الاتصاف انتزاعيا كما لا يخفى على المتأمل  
 قوله وهو من خواص المهيئة المركبة آء اعلم ان المشهور ان الوجود الربطى يطلق على معينين الاله نسبة التماثل  
 الكيفية والثباتى وجود الشيء فى نفسه ولكن على ان يكون فى محله فالوجود الربطى بهذا المعنى وموجود مستقل  
 فلهذا مع اضافة لاختصاصه الى متعلق ما به الوجود وجود له كونه من الخلق الناقصة فهو امر مستقل فى نفسه قد  
 عرض له معنى غير مستقل هو انه فى الغير والغير والوجود قد يفيض موضوعه فيسمى العرض كما يقال البياض  
 مثلاً ما عرض وموجود الجسم وقد يفيض به متعلق موضوعه فيسمى الاتصاف كما يقال احبسم متصف بالبيضاء موجود  
 له البياض ففقد العلة فى البياض المركبة الموضوع الثاقم به صفة ولها وجود فى نفسها منتسب الى موضوع الصفة  
 لا ففقدنا الناقصة ذلك ففى مصاديق الهيئات المركبة وجودا رابطيا بخلاف البياض البسيطة او مثالا لم يقد  
 فيها بثبوت الموضوع فى نفسه لان وجود الشيء بنفسه موجودية وليس وجود وجود رابطيا فى الموضوع بل  
 وجود الموضوع فليس له ثبوت للغير ويؤيد ما قال الشيخ فى التباينة وجود الاعراض فى نفسها وجودا  
 موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لها كما جازها الى الوجود حتى يكون موجودا مستغلا  
 الوجود وعن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه موجوده فى نفسه بمعنى ان  
 الوجود وجودا كما يكون للبيضاء وجودا بل معنى ان وجوده فى نفسه هو نفس وجود موضوعه واعتراض عليه  
 بعض اعلام قد بانهم ان ارادوا باشتغال الهيئات المركبة على الوجود الربطى ان الوجود الربطى بتفسير  
 الما كونه وجودا فى مصاديق الهيئات المركبة فظاهرا انه ليس كذلك لان الوجود بمعنى انتزاعى وان ارادوا  
 ان مصاديق الهيئات المركبة صالحة لانتزاع الوجود الربطى فظاهرا انه لا يصح انتزاع الوجود الخارجى من

مصاديق الهيئات المركبة التي مبادى محمولاتها انتزاعية فلما يصح ان يقال الوجود الخارج للفوقية في نفسها  
هو وجودها في موضوعها اذ ليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان ارادوا الوجود الاشم سواركان بنفسه  
او بانشائه فسلم ان مصاديق الهيئات المركبة مشتملة عليه فنعني انها مصححة لانتزاع هذا الوجود ولكن مصاديق  
الهيئات البسيطة ايضا كذلك لان الوجود من الكليات المتكررة فكما ان الوجود الفوقية في نفسها هو وجوده  
في الموضوع كونه مصححا لانتزاعها كذلك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موضوعه كونه مصححا لانتزاعه ثم قال  
تحقيق المقام ان المقترن الوجود الذي به الوجودية الذي هو منشأ الاراد وهو الوجود حقيقة وفيه احتمالا ان  
الاول انه نفس الهيئة المتقررة والثاني انه امر زائد فعلي الاول الفرق ان مصاديق الهيئات البسيطة  
الهيئة المتقررة بخلاف مصاديق الهيئات المركبة فان المصاديق هناك المذموم مع صفة انضمامية او انتزاعية  
فمصاديقها بسيطة ومصاديق المركبة مركبة في الصفة كونه حقيقة تابعة منتسبة بنفسها الى الموضوع فهي وجود في  
نفسه باعتبار وجوده الباطني باعتبار انها منتسبة الى الموضوع وعلى الثاني الفرق ان مصاديق الهيئات  
البسيطة الموضوع مع امر به الوجودية ومصاديق الهيئات المركبة الموضوع والصفة مع امر به الوجودية الصفة  
للموضوعات وبذلك الامر وجود الصفة في نفسها اذ به موجودية الصفة وهو بعينه منتسب الى الموضوع فانه كما انه ماله الوجود  
كذلك ماله الانتساب وليس في مصاديق الهيئات البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بمنزلة الصفة وفي  
المركبة وجود آخر له الوجود ومثاله ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه فان موجودية الوجود بنفسه موجود  
سائر الاستصحاب بالوجود وقال ايضا ان مصاديق الهيئات البسيطة نفس ذات الموضوع فليس هناك وصف قائم  
بشيء عنه بخلاف الهيئات المركبة وليس للوجود الذي به الوجودية قيا بالهيئة الموجودة والحكي عنه في القضية  
مطلقة كون الموضوع بسبب نفس الامر أي غير متميز عن الموضوع بحيث يصح انتزاع نسبة عنه بحيث يحكي عنه عن  
حال الواقعي وهذا قد يكون نفس نفس الموضوع وقد يكون لقدره بحيث يصح انتزاع الصفة او بحيث يتفهم اليه  
الصفة والصفة تنعكس لتعبر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكما عنه التفرع وصف زائد ولا يلزم ان  
ليس للوجودية المصدرية قيا بالهيئة اصل كما نعلم المصدر المعاصر المحقق الدواني لان هذا مسكبة لا يثبت لها  
بل لها قيام بالهيئة لكن ليس موجوديتها باعتبارها كيف وهو معنى شترع بجهة تقريرها مرتبة الآثار واذا اراد الحكماء  
عن قيام هذا المعنى المصدرى الانتزاعى فهو مثل الحكاية عن قيام سائر صفات الهيئات كالشمسية ونحوها فخلت  
في الهيئات المركبة ولا بد لها من وجودا بطي هذا كلامه ولا يخفى على المتأمل ان ما قال من كون مصاديق

الهية بسيطة نفس ذات الموضوع في غاية التحقيق اذ الهية بسيطة عبارة عن قضية محمولة بالوجود وهي  
 حكاية عن نفس الموضوع اذ الوجود حكاية عن نفس الموضوع ذات الموضوع لا عن امر اذ على نفس ذاته قائم بها  
 انضماما او انضماما ولا انضماما للهية بالوجود واصل لا ليس من حوارض الهية كما مر مرارا وما قال من كون  
 الوجود والمصدر قائما باللهية فليس بشئ اذ قد سبق ان الوجود المصدرى حكاية عن نفس الذات المتفردة  
 ومرتبته الخصوية انها هي في الذهن مفهوم الوجود الذي هو حكاية ذهنية ليس قائما الا بالذهن لا بنفس الهية  
 فلما يكون عارضا لنفس الهية في نفس الامر وهذا هو مراد المصدر المعاصر للمحقق الدواني حيث قال في حاشيته  
 شرح الفخرية ان الوجود لا وجود له ومثلا وخارجا اما خارجا فللبهاتين المذكورتين في الكتب الحكاية الاثرية وغيره  
 واما ذهنيان وان زيدا مثلا ليس موجودا با في ذهنا من معنى الوجود وكما انه ليس متحركا با في ذهنا من معنى الحركة  
 اذ معنى كلامه ان الوجود عبارة عن نفس حكاية اللهية القائمة في الذهن وليس بازاها امرا قائم باللهية تكون  
 تلك الحكاية للهية صورة له وما قال المحقق الدواني مقترضا عليه ان الوجود وان كان انضماما لكنه ليس  
 انضماما فله تحقق في نفس الامر كسائر الانواعيات مثل الاضافات ونحوها والكار وجوده في الذهن مكابية و  
 التساك بان زيدا مثلا ليس موجودا با في ذهنا من الوجود فنفى ان لا تكون الاعراض الموجودة في  
 الخارج موجودة في الذهن ايضا فان الثوب الاسود لا يكون اسودا با في ذهنا من السواد على الاطلاق  
 انه ليس موجودا بالوجود احاطا في ذهنا فان الموجود في الذهن حقيقة الوجود وكما هو مذموب المحققين ليس  
 بشئ لانه ان اراد يكون الوجود انضماما حكاية عن نفس الهية فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود  
 امرا قائما باللهية في نفس الامر انضماما او انضماما كالاضافات وغيرها امور زائدة على موضوعاتها قائمة  
 بها قايما انضماما بالوجود ليس كذلك وان اراد انه من الانواعيات القائمة باللهيات فهو بطل وما قال في  
 العلامة انما يتيم لو كان الوجود قائما بالوجود في الواقع قايما انضماما او انضماما وليس الامر كذلك  
 قتال ولا تنزل قوله وقد قال المعلم الاول آه اعلم معلم الشارح قد توهم ان الهية بسيطة والهية مركبة  
 فتعذر لان محسب الحكاية ايضا باعتبار نفس الهية المركبة للنسبتين بخلاف بسيطة قال في الاقرب المبين  
 اما العلامة الاولى المركب كقولنا الفلك متحرك فغيبه نسبتان احدهما الوجود والعدم الرابط او ما يروى المراهيم  
 هناك هو وجود شئ او انقراض شئ عن شئ فليحفظ للوجود نسبة الى موضوعه ثم للمجموع الى متعلق موضوع  
 الوجود نسبة اخرى هي النسبة الحكيمة اللازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود وكان الوجود

يُنسب إلى المحمول ثم ينسب المجموع إلى الموضوع بالنسبة الحكمية فيقال إن وجود الموضوع على صفة كذا أو كذا في  
الموجبات وفي السوالب يلزم النسبة لعدم إلى ما يعتبر موضوعاً ثم ينسب المجموع إلى متعلق موضوع لعدم فإن اعتبر  
المحمول موضوعاً له نسب لعدم إلى المحمول ثم المجموع إلى الموضوع يسلب النسبة الحكمية الإيجابية فيقال لا يوجد  
للموضوع هذا المحمول وإن اعتبر موضوعاً موضوع ذلك نسب لعدم إلى الموضوع ثم يسلب ذلك رتبة المحمول  
لسلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على وصف كذا فاذن أحد الطرفين نسبتين فقط خبر منفرد للعقد  
وهي النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتها الموضوع والمحمول في اجناس العقود وانواعها على الإطلاق وأما  
النسبة الأخرى وهي نسبة الوجود إلى المحمول أو الموضوع ونسبة لعدم إلى أحد هاتين ليست خبراً منفرداً  
بل هي متضمنة في المحمول ودلول عليها أو في الموضوع فالمحمول مع تلك النسبة المتعلقة به خبر منفرد للمقرر  
أو الموضوع لك فاذن قد استبان أن العقد البلي البسيط كما أنه بسيط فكذلك بسيط في نفسه من جهة أن  
النسبة فيها واحدة والعقد البلي المركبي كما أنه مركبي فكذلك هو مركبي في نفسه لتضمنه نسبتين هذا كله  
ولا يخفى على من له فطرة سليمة أننا إذا رجعنا إلى وجودنا لا نفهم من قولنا الفلك متحرك مثلاً إلا أن متحركاً  
تأبى للفلك كما لا نفهم من قولنا الفلك موجود إلا أن الموجود تأبى له فالنسبة الحكمية كائنية في الحكميات عين  
كون الفلك بحيث يثبت له الحركة في نفس الأمر ولا يحتاج إلى نسبة أخرى أصلاً واليه هذه النسبة المتضمنة  
معنى غير متحمل فعلي تقدير كونها خبراً من الموضوع أو المحمول لا يبقى الموضوع أو المحمول صالحاً لأن يكون شيئاً  
للعقبة فإن الحكم عليه وكذا الحكم به لا بد وأن يكون مستقلاً بالمفوضية مع قطع النظر عن هذا إذا اعتبر لعدم  
الرابطي ضمنياً في المحمول في السالبة ثم نسب إلى الموضوع بسلب الإيجاب لا يرجح محله إلى أن الموضوع  
ليس يوجد له المحمول كما توهم نعم لو اعتبر في السالبة أيضاً الوجود الرابطي كما اعتبر في الموجبة ثم نسب المحمول  
مع هذا الوجود بسلب نسبة إلى الموضوع لرجع الحاصل إلى ما ذكره المحب من الشارح أنه قد اعترض عليه  
بأمثال هذه الاعتراضات في حاشية على حاشية شرح المواقف وبهذا قد أكن به من أدون أن يتبرر في  
معناه ويتأمل في جنه فتأمل ولا تحفظ عشار قوله وهذا لا يخفى بالأعراض آه قال في الحاشية بل يعلم  
كل ما حوّل فيه محل مفهوم ما عليه ذاتياً كان أو عرضياً وجوياً كان أو عرضياً انتزاعياً كان أو نفسانياً  
على فلات أمر الهمليات البسيطة فإن المقصود فيها التصديق بنفس خبر الموضوع ووجهه ورتبه في نفسه  
في طرف ما انتهت أنت تعلم أنه إذا كان المقصود في الهمليات البسيطة التصديق بنفس خبر الموضوع

وصار الوجود حكاية عن نفس فانه المجهول جلاً بسيطاً كانت الهلية البسيطة التي يحملها الوجود وحكاية عن مرتبة  
نفس لذات وذا هو الهيل بسيط المشهورى واما الهيل بسيط الحقيقي الذي اخترعه معلم الشارح فلا يخجلوا ان  
تكون حكاية عن تلك المرتبة اى مرتبة نفس الذات المجهول جلاً بسيطاً ففى الهلية البسيطة المشهورة لا  
او تكون حكاية عن مرتبة اخرى فلا بد من بيان تلك المرتبة او ليس حكاية عن شئ فلا يكون مطلباً مقصد يقيناً  
عن ان يكون مطلب بل قتال ولا تكون من المخبطين قوله ففكر فيه قال فى الحاشية اشارة الى ما روي عليه  
كاسم ياتي فى اوائل التصديقات قلنا من الاستناد مصداق قوله قيل عليه انتهت محصل ايرادها  
الشارح على صاحبها لافنى الميتين ان المحمول فى الهلي البسيط وكذلك فى الهلي المركب مفهوم من غير اعتبار مرتبة  
فيه وليس فى العقد اى عقد كان غير نسبة الحكمية الرباعية اذ لا يفهم من قولنا الموضوع محمول الاستسجة وانما  
ويجوز عنها ثبوت المحمول اى محمول كان وهذا الثبوت كما ينسب الى مفهوم الكاتبة مثلاً ينسب الى مفهوم الوجود  
باعتبار التفسير التفصيل عن مفاد العقد من غير فرق ولو لم يمتز به النسبة يلزم اسقاط اصل الثبوت عن الكاتبة  
قافهم فخر له لم يطلب لعلته آه اعلم ان مطلب لم يطلب به علته الشئ فقد تكون بحسب القول وهو الذى يطلب  
به الحد الاوسط الموجب للجزم صدق القول فى القياس المنتج لذلك القول كقولك لما كان العالم حادثاً  
فيقتال كونه ممكناً وكل ممكن حادث فالعالم حادث وقد يكون بحسب الامر نفسه وهو ما يطلب علته وجود الشئ  
فى نفسه اعم من وجوده مطلقاً ومن وجوده على حال من الاحوال كقولك لم كان المجرد عن المادة موجوداً  
ولم كان المتناطيس جذاباً لهديد قال الشيخ فى الفصل الخامس من اولى ميران الشارح مطلب لم يطلب  
فهمين فانه لا بحسب القول وهو الذى يطلب الحد الاوسط وهو علته لا عقداً والقول والتصديقي به فى قياس  
ينتج مطلوباً واما بحسب الامر فى نفسه وهو الذى يطلب علته وجود الشئ فى نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقاً  
او وجوده بحال قوله او بحسب من ذى العلم آه اورد عليه باننا لا نسلم ان للسؤال عن الجحش وان يصح فى جواب  
من جبرئيل ان يقال ملك بل جوابه ملك ياتي بالوحى الى الرسل وتحوك مما يفيد للسامع تشخيصه وتعيينه  
فان قيل قد ذكر السكاكى فى قوله تعالى حكاية عن فرعون فمن ربك يا موسى ان معناه بشر هوام ملك ام جنى  
يقال فما هو يظهر من جواب موسى بقوله ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان جوابه بالواو وما فى نسخة  
بدل على ان السؤال فرعون كان عن الشخص لا عن الجحش كذا قال العلامة التذاترا فى المطول اوجب  
عنه لا تترتب ان يكون جواب موسى عليه السلام لبيان انه لا مجال لثبوت له تعالى مع غيره لانه خالق كل شئ وما

فليس كشأنه شيء وبالحكمة يجوز ان يكون جوابه من باب اسلوب الحكم كانه قال مع السؤال عن الجنس فانه معلوم  
 بطائفة لان ذاته تعالى لا تدخل تحت جنس بل اللائق بجنابه تعالى ان يسأل عن صفاته الكاملة قوله كلف  
 وآتين ومتى آه قال الشيخ في برهان الشافعي مطلب الاتي والكييف والكم والايين ومتى وغير ذلك فهي راجعة  
 بوجهه الى الابل المركب فان اراد احدها ان يكثر المطلب بتعديده فليصنع الا ان المطلب التعليمي الذاتية  
 هي تلك ومن ذلك فان مطلب الباطن هذه البواقي واشتد دلالة على المطلوب وانما يطلب به لغيره  
 بما يتبعه وتلك اوسع منها واعرض عما لا وان احب احدها ان يجعل مطلب ابي مشتتاً بوجهه على مطالب كسب  
 وكم وآتين وغير ذلك فليقتل فمح يكون مطلب بل ولم يطلب ان التقديري ومطلب ما وآتى يطلب ان التقدير  
 قوله واجيب عنه آه حاصل الجواب ان التالى اعني قولنا كل مجهول مطلق يتبين الحكم عليه حقيقة حقيقة و  
 المحكوم عليه فيها معلوم وجرأ وان اتناج الحكم انما هو على تقدير كونه مجهولاً مطلقاً وفلما بران الحكم عليه في هذه المجهولات  
 هو ذات المجهول مطلقاً فيكون المجهول المطلق من حيث الذات معلوماً باعتبار كونه مجهولاً مطلقاً بحسب  
 الفرض فصحة الحكم واتناج بهذين الاعتبارين وبذا قال شارح المطالع الجواب الخامس لما ذكره استنبطه  
 ان المجهول مطلقاً وانما معلوم بالذات مجهول مطلقاً بحسب الفرض واحكم عليه وسلب الحكم عنه بالاعتبار  
 وقد بينه السيد المتفق قد باننا اذا قلنا كل مجهول مطلقاً وانما فهو كذلك انما اشك ان يحفل بمفهوم بالاعتبار  
 قد توجه الى افرادها المفهوم وجعله آلة للملاحظة على وجه كل اجمالى فتكون معلومة بهذا الوجه مطلقاً وذات  
 الافراد هي ذات المجهول المطلق وانما فوجب ان يكون ذاته معلوماً باعتبار انما هو كونه مجهولاً مطلقاً  
 وبهذا معلوم بالضرورة وان كان ذاته معلوماً باعتبار انما يكون مجهولاً مطلقاً وانما في نفس الامر بل بحسب فرض  
 النقل حيث توجه اليه بهذا المفهوم فاحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار فرقها  
 بالمجهولية الملاحظة الى ائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة لمقتضى كيف يحكم عليها بالسلب الحكم واعتناء  
 مع ان المعلومية تقتضي صحة الحكم واشتات قلت هي وان كانت معلومة لكلمة لم يلاحظوا باعتبار انما هو كونه مجهولاً مطلقاً  
 المعلومية بل الصفة المجهولية واعتراض عليه معاصر الحق الدواني بان الامم المتوجه اليه لا محالة مفهوم مداريم  
 يكون التوجه اليه فذلك المصير المعام هناك ان كان نفس مفهوم الانسان كان هناك مفهوم واحد فمفهوم  
 الانسان حق وقبح التوجه اليه فيكون هذا المفهوم هو المتوجه اليه لا افراده متوجه اليه كما وعاد وان كان  
 غيره وسواء كان ذلك الغير مفهوم فرد الانسان او خصوصيات الافراد وعجبت انما ابر من التوجه اليه وانما



انتمتع الحكم عليها فيكون في معنى الشرطية واور وعليه معا صراحتي الدواني بان كون الوصف مفروضاً للصدق  
 على الذوات لا يتلزم ان يكون بالفضل مضمون قضية لقطعية اخرى حتى يلزم ان يكون القضايا التي اوصفت  
 عنوانها مفروضة للصدق على ذوات موضوعاتها شرطية ولا ينافي ان يكون الحكم فيها بثبوت المحمول  
 في زمان ذلك الوصف لم لا يجوز ان تصدق وصفية حقيقية وبالحكم العقل بصدق معاني امثال تلك القضايا  
 المستفادة منها بحسب التركيب المحلى من غير اعتبار تعليق على ان مثل التعليق الذي اعتبر فيها حتى آلت الى ان  
 لو اعتبر في غير ما من الاحكام آلت الى الشرطيات فالحكم بان هذه القضايا الحكمية شرطية بحسب التسمية دون غيرها  
 من الاحكام تحكم ظاهراً بل لو لم تصدق هذه القضايا بالحكمة لصدق نقلاً عنها ويلمح المحذور مثلاً لو لم يصدق قولنا  
 كل مجهول مطلقاً وانما يمتنع الحكم عليه وصفية حقيقية للصدق نقلاً عنها اعني قد لا يثبت ما هو مجهول مطلقاً وانما لا يمتنع  
 عليه الحكم حين هو مجهول مطلقاً وانما يمتنع لانه متلزم لا مكان والشرطية دون الشرطية اجاب عنه المحقق الدواني  
 بان القول بان هذه القضية في قوة الشرطية معناها انها مساوية للشرطية في الصدق فانه اذا كان انشأياً للقول  
 بحسب الفرض والاتحاد مع المحمول على تقدير العنوان يكون مساوياً للشرطية لانها لا تسمى ان هذه القضية انشأياً  
 صادقة من غير اعتبار تعليق ممنوعة بل مما صرح به من ان مناط صدق هذه القضية ثبوت انشأ الحكم بحسب المجبولية  
 انما يثبت اذا كان معناه ثبوت الانشعاع على تقدير المجبولية اذ لو كان معناه ثبوت الانشعاع على السبب لم يكن  
 مناط صدقها ثبوتها على التقدير وبالحكمة هذه القضايا في قوة الشرطية دون غيرها من الاحكام لان هذه القضايا  
 لا تصدق الا اذا كان مضمونها ثبوت المحمول للموضوع على تقدير الانشعاع بالعنوان ضرورية انه لا تضاد في شئ  
 ما من تلك المحولات بحسب الواقع بل انما يتحقق بها على تقدير انشعاقها بالعنوان فقط فتكون في قوة الشرطية  
 بخلاف غيرها من القضايا التي هي موهومة لانها مستندة من محمولاتها في نفس الامر واثبت تعلم ان حصول كلامه  
 يرجع الى ان هذه القضايا غير تسمية بحسب انه لو صدق هذا المفهوم على شئ انشعق بالمجبولية المطلقة وترا هو الذي  
 اختاره صاحب الفنى المبين في دفع الاشكال بالمثل هذه القضايا حيث قال بعد تقسيم القضية الى التسمية و  
 غير التسمية وسنذكر السبيل بدفع الاعتصاف في محل الاستحاجي على مفهومات المتنوعات كاختراع التقنيين منتهى  
 تركيب البارى محال بالذات والخلاء معدوم وانما لها فان للعقل ان يعتبر مفهوم التقنيين ويحكم بالانفصال  
 بينهما اما يحتمل ان احدهما رافع الآخر والآخر مفرغ به او انها لا يجتمعان ولا يرفعان انما في انفسهما ان كان في اعتبار  
 او عن موضوع ما ان كان في المفردين وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق



المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالاسباب كلام موجب صادق لا انتفاض فيه بقوله اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم  
المطلق كما في التقنيات المتعارفة اذ لا افراد لها لا خارجا ولا داخرا ولا عن طبيعتها المعدوم المطلق التقنيته الطبيعية اذ  
لا طبيعتها بل حكم فيه على عنوان لا مر بطل الذات وذلك لعنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحل  
على نفسه بالحل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا واجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق  
وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوع خبر عنه اعتد بالانتماء  
في الصدق على شئ كانها اجتماعا فيه بوجه آخر فان المعدوم والموجود وقتنا نقنان في الصدق بشرط وحدة الموضوع  
واما اذا اريد بهادها المفهوم وبالاخرى الموضوع فلما تناقض مفهوم المعدوم المطلق فان كان يكون موضوعا  
للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لا اختلاف الحكمين وفي باب الخبر وفي هذا الحكم انهم قد اختلفوا  
متناقضان ولكن اجتماع الاسمين جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم صحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي بالاجزاء  
ان الموضوع في هذه القضية معدوم هو بعينه فرد للموجود واما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان اصدق  
عليه هذا العنوان لا وجود له لا ياتي في كون العنوان موجودا فكما ان موضوعه بهذا بعينه موجود بغير العلم  
فكذلك اشترت الخبر عنه انما يكون بنفسه ثبوت الخبر عنه هذا كماله وفيه ما افاد بعض الاعلام ان اول كلامه يدل على  
ان الحكم على المفهوم دون الافراد هو موجود فيخرج القضية عن حريم المحصورة ثم ادعى ان نفي الاخبار  
من حيث انه عنوان المعدوم المطلق فان اراد به نفي الاخبار لا بطل كونه عنوان افراد المعدوم المطلق فيجوز  
صار الحكم على الافراد فيتناقض اول الكلام حيث نفى الحكم على الافراد وان اراد ان الحكم فيها على المفهوم كما  
ان المحصورة فيحكم فيها على العنوان ودون الافراد وصحة الحكم بعدم صحة الاخبار باعتبارها بغيره اذ ان نفي خبره اجماعا  
الاجابة المشهورة التي حكم بانها لا يسمي لا يعني من جوع واليقح يلغوا في المقامات ثم ادعى انهم انما اختلفوا في  
للوجود ومعدوم بحسب مفهومه ثم تناس بعد ذلك بانه كماله ان الموجودية موجودة والعدم كماله كونه بغيره كونه بغيره كونه  
وهذا فاسد فان مفهوم المعدوم لا ياتي عن عروض الوجود لانه لا يلزم الاعراض لغيره فيتمتع بغيره ولا يتناول غير  
واما ثبوت الاخبار بعدم الاخبار لمفهوم فيخرج لانه يلزم خروج صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار فيكون صحيحا  
في استثنائه لانه عروض الحقيقة في ثبوتها بالجملة كلامه مختلف غاية الاختلال ولا يلزم له بطلانها فيكون صحيحا  
تحقيقه انه نال في احكامه حاصلة حقيقة انه لا يمكن الحكم على ذات المنتج وحقيقته لانه لا حقيقة له وليس له صورة  
في العمل فهو معدوم ذرنا وخارجا فلا يحكم عليه اسما بالاشتمال وسلكا بالامكان والوجه ولا على عنوانه اذ لو كان

متحقق في الذهن فلكذلك وان كان ممكنًا فلا يحكم عليه بالامتناع ونحوه لانه من حيث انه متصور ثابت لا شيء  
 من الثابت يتحقق نعم لو لاحظنا حيث يصح عنوانها بما هو باطل الذات بحسب فرض العقل يصح عليه الحكم بالامتناع متعلقًا  
 باعتبار موارد تلكه اذا حكم الثابت للأفراد ثابت للطبيعة الصداقة ولو بالفرض والتقدير فالامتناع ثابت لذلك  
 العنوان وذلك الحكم يكون صادقًا بانتفاء الموارد قابل انتفاء العلم ان قول الشارح في الحاشية وحاصل حقيقة  
 آه بعينه عبارة المصنف في حاشي أسلم كذا زاد قوله نعم لو لاحظنا حيث يصح عنوانها بما هو باطل الذات بحسب فرض  
 العقل آه ودر خط منته وخطا اذ بهار جواب المصنف على نهج المتقدمين القائلين بان الحكموم عليه بالذات هي  
 الطبيعة ومحصله ان الحكم على مركلي والحكموم عليه انها هي الطبيعة المتصورة وكل متصور ثابت فذلك الامر  
 الكلي ثابت ثلثا يصح الحكم عليه بالامتناع ونحوه لكن اذا لاحظنا ذلك الامر الكلي باعتبار موارد تحققه يصح عليه الحكم  
 بالامتناع فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد وباجملة هذه المفهومات لها اعتبار من اعتبار  
 نفسها واعتبار سائر اتي في استحقاقها بالاطلاق فبالاعتبار الاول تصح لان يحكم عليها بالاثبات وبالاعتبار الثاني  
 ليس لها تحقق وثبت فيصح الحكم عليها بالامتناع واما القول بان الحكم الثابت للأفراد ثابت للطبيعة الصداقة  
 عليها ولو بالفرض والتقدير فانه يتأني على نهج سبب المتأخرين القائلين بان الحكم انها هو على الافراد لا على الطبيعة  
 فالشارح في بيان حاصل تخليقي المصركب تن عينا فخطبه عشوائهم ان جواب البعض ليس بشي لان الحكم - ثم  
 المتصوره ليس على العنوان بل على المطلق ان الحكم على العنوان من حيث الانطباق على الافراد ونه القضا يا  
 ليست عنوانها متعلقة على الافراد فلا وجود لها بهذه الحقيقة وباجملة ثبوت الامتناع بالذات اما للعنوان  
 او للعنوان والاول بطر قطعًا لانه ممكن بالذات وحاصل في الذهن والثاني ايضا باطل فترده ان ثبوت شيء  
 شيء يستدعي ثبوت في هذا الطرف فيلزم وجود الافراد فكيف تكون مستحيلة وبهذا ظهر سخا فتره لا تقال المصدر  
 الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني في حاشي شرح المطالع ان مفهوم العنوان الذي يحكم عليه هو مفهوم الجاهول  
 المطلق الذي لم يعلم احواله والافراد التي ليس هي الحكم اليها وبقيت الجاهول لها من غير ان يكون لنا شعور بذلك  
 السرطان جاهول مطلق وانما افقو لكم المحكوم عليه بحسب ان يكون معلومًا ان ار يده مفهوم العنوان فيفسم لكن  
 امتناع الحكم ثابت لافراد لا لثلاثا تحقق وان ار يده افراده فهم فانها مجهولة لنا ولا نطلع بسريان الحكم اليها  
 ولا توجه لنا اليها ولعلهم انه قال الفاضل الخوئساري في حاشي الحاشية القديمة ان في هذا المقام  
 شبهة اخرى وتقريرها بحسب ما قررنا الفاضل الخوئساري في حاشي الحاشية القديمة انا اذا فرضنا ان

لم يتصور زيدا مثلاً لا بالهكمة ولا بالوجه من وجهها العامة وإنما صفة بان لم يجعل مفهومنا من مقبولات الشانته آية للملاحظة  
اصلاً ثم تصور المعدوم المطلق أو المجهول المطلق على نحو ما يتصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بالقتناع  
حكم عليه مثلاً فنقول لا شك ان زيدا قيل بهذا التصور كان مجهولاً مطلقاً في الواقع فحال هذا التصور ما باقى على  
حالته الاولى في الواقع ولا الاول بطبيعة ضرورة انه اذا كان مجهولاً مطلقاً في الواقع يكون داخل تحت هذا العنوان  
فيصير ملحوظاً بملاحظة اول وجهه ضرورة الشئ ملحوظاً بملاحظة عنوان الاكونه فرداً لهذا العنوان في الواقع مع كون  
العنوان ملحوظاً على اطلاقه في القضايا المحصورة وكلاهما متحقق في هذا الفرض فيخرج عن الجهورية المطلقة وعلى  
الثاني نقول ان خروج عن المجهول المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب ملحوظية بملاحظة العنوان  
المذكور ولا سبب لاداه ضرورة فيكون متخارفاً عنه وملحوظية بملاحظة العنوان المذكور انما يتوقف على كونه فرداً  
له اذا لا يكون فرداً للشئ لا يصير بملاحظة ذلك الشئ ملحوظاً كما ان زيدا لا يصير ملحوظاً بملاحظة الفرس مثلاً بل  
بملاحظة الانسان ونحوه مما يصدق به عليه فخروجه عنه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشئ على التقيده فيصير  
التقيضان واجب عنه بتبعية مقدمته هي ان الوجه ان يحكم به بهته بان ملاحظة كل شئ بعنوان انما يتصور اذا  
كان لهذا العنوان تعيين وتخصيل بدون تلك الملاحظة مثلاً اذا تصورنا مفهوم المعالوم وجبنا له لئلا ملاحظة  
افراذه بان يتصوره بعنوان كل معلوم لي مثلاً فلا شك انه اذا كان المراد منه كل معلوم لي بهذا العلم فلا يعقل  
ان يكون آية لملاحظة شئ ابستة لان هذا المعنى تعيينه انما هو تلك الملاحظة بل لا بد ان يكون المراد منه  
كل معلوم لي بعمومي هذا العلم وبكذا اذا تصورنا المجهول اي ما ليس بمعلوم وجبنا له لئلا ملاحظة افراذه بان يتصور  
بعنوان كل مجهول لي مثلاً ولا ريب انه اذا كان المراد منه ما ليس بمعلوم ما لي بهذا العلم فلا يعقل ان يصير آية  
لملاحظة شئ بل لا بد ان يكون المراد منه ما ليس بمعلوم ما لي بعمومي هذا العلم ولعن زنديق بان نقول ان اريد  
بالمجهول المطلق الذي جعل مرآة لملاحظة الاشياء ما ليس بمعلوم الا بهذا العلم ولا بغيره فلا يصح هذا المفهوم لان  
يجعل مرآة اصلاً اولاً لتعيين والتخصيل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اريد ما ليس بمعلوم بما سوى هذا العلم  
فيصح جعل مرآة لملاحظة الاشياء ويخرج عن الجهورية المطلقة ولا فائدة فيه فانه معلوم بهذا الوجه ولست  
بمعلوم بما سوى هذا الوجه ويد عليه ان مفهوم ما يكون حاصله بنفسه او بوجه من وجوهه سواء كان هذا الوجه شيئاً  
بهذه الملاحظة او لا سواء كان مرآة للملاحظة او لا مفهوم البته ومعيّناته بالمعلوم وما لم يكن هو حاصله بنفسه لشيء  
من وجوهه المتعينة بهذه الملاحظة او بغيره بمفهوم مناف للمفهوم الاول ومعيّناته بالمجهول المطلق ويلزم

اجتماع يدرج المفهومين المتماثلين في ذوات الاشياء حين تصور مفهوم الجاهل المطلق بهذا المعنى فانه ان كانت  
الاشياء باذاتية تحت هذا المفهوم هذا المفهوم صادقة عليها ووجهها وان لم تكن داخلية تحتها فهو ايضا وجه  
من وجوهها وصادقة عليها فالتقيدان واجاب بعض الاعلام قدامه ان اريد حين التزويد ان الاشياء  
مجهولة بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك المعنى فحينئذ انما هي مجهولة بالفعل غاية ما لزم ان يحصل وجه فتكون  
معلومة بذلك الوجه والتميز بين المجهولية بالفعل والمعلومية في حين معين وان اريد انها مجهولة بذلك المعنى  
وانما هو في وقت حصول هذا المفهوم فنقول ليست مجهولة بل هي معلومة بالفعل او في وقت حصوله فان قيل  
المفروض ان لم يحصل سوى هذا الوجه يقال هذا المفروض محال فان الجاهل بذلك المعنى قاعد بتقديره حصل  
مطلقة فهي معلومة بهذا الوجه المطلق فلم يصدق عليها لم يحصل هو ولا شيء من وجوهه بل هذا المطلق وجه متضمن  
وقد حصل وتفصيله اقال في بعض كتب ان الجاهل المطلق الذي فرضه ان اريد به الجاهل المطلق  
بالفعل فنقول لا استحالة لان المعلومية انما لزمست بهذا الوجه حين حصوله في العقل ولا نعلم ان زمان صدق  
و زمان حصوله واحد بل يجوز ان يكون صدقه سابقا على زمان حصوله ان اريد به الجاهل المطلق دائما او الجاهل  
المطلق في زمان الحصول فيها مع ان بلا معنوا لهما لان كل شيء موجودا ومعدوم يتعلق به العلم ولو بوجه في زمان  
فلا يصدق على شيء انه مجهول مطلقا دائما وكذا وقت حصول الجاهل المطلق المتغير بزمان حصول هذا الوجه يحصل  
مطلق الجاهل لان حصول المتغير بدون حصول المطلق غير مقبول والجاهل المطلق الاعم وجه لكل شيء فانه صادقة  
عليها وقت العقل الابداني او وقت عدم عاقل فالاشياء كلها حاصلة عند حصول هذا المفهوم فلا يصح لتقديره بهذا  
الحسين ولو تقديره لا متع صدقه فلا يكون عندها شيء واذا لم يكونا عنوانين شيء لا يكون الاشياء معلومة بها بل بوجه  
آخر غيرهما كالمجهول العام من الجاهل المطلق دائما او وقت حصوله فلا محذور اصلا وهذا كلام في غاية المتانة و  
الذي تقر عنه في كل هذه المسئلة هو ان زيدا مثلاً حين حصول مفهوم الجاهل المطلق مجهول مطلق بمعنى انه لا يعرف  
غاية الجاهل المطلق محل الانواع على الاشخاص لكنه لا ينفذ في المعلومية نعم لو كان مفهوم الجاهل المطلق محمولا عليه  
على الالوهيات العرفية الانشائية كان صدقه عليه منافيا للمعلومية فالجاهل المطلق المقابل للمعلوم هو الصحيح  
انشاء الجاهلية المطلقة عنه لا ما هو عينية واصحابه ان لا قباحت في ان يكون ما هو مفهوم الجاهل المطلق  
معلوما انما الاشكال في ان يكون ما هو مصداق الجاهل المطلق معلوما فان قيل الجاهل المطلق لا بد وان يصدق  
على نفسه فكيف يقال انه معلوم يقال لا قباحت في ان يصدق شيء على نفسه خلافا لتباين يصدق عليه فحينئذ حلالا شيئا

عرضيا كما ان يخبرني بصدق على نفسه فلا دانيا ويصدق عليه بغيره فلا شائيا عرضيا فتأمل في ذلك موقوف في  
يعني ان الانسان متى بالطبع اى طبيعة يقضى التمدن وهو اجتماعه مع بنى نوعه فهو لا يتعل بتجصيل جميع ما يحتاج اليه في  
معاشه ومعاده ولا ييسر الا بالشاركات والمعاملات وتلك المشاركات والمعاملات لا تتم بدون تعريض بعضها  
بعضا ما في فهمهم والتعريض انما يحصل بفعل محسوس يحصل من المعرف ليكن الاطلاع عليه ذلك الفعل المحسوس  
اما الاطلاع والكتابة او الاشارة الحسية لكن الاشارة الحسية غير واقعية بالمحدومات والغائبات والمثولات  
ما فيها من الموثقة لا تشبها الى فعل غير ضروري والكتابة ان كانت تخرج ذلك الا ان فيها الموثقة لا تشبها  
اووات لا ييسر وجودها في جميع الاوقات فلذلك اقدرهم الله تعالى على الالفاظ ليعلم منه يوم الموثقة فيها لكونها  
كيفية النفس الضرورية الذي يحصل بالذات مشقة وعظم الفائدة فيها لتناديها ما ذكره لوجودها عند الحاجة  
والفهم ان الاشارة عندها بعلامات الكتابة فانها ربما تبقى بعد الحاجة وليقف عليه من لا يراى وقوة عليه قوي له من بينها  
يفهم ان الافتقار له اعلم انهم عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية فانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالسمعة الى ما هو  
عالم بالوضع واحترزوا بهذا الفهم من الدلالة اللفظية الطبيعية واللفظية العقلية واراوا بالوضع وفتح ذلك  
اللفظ في الجملة لا وضعه لمعناه لتلا يخرج النقص والالتزام وادرد عليه تارة بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى  
كما يتوقف على فهم اللفظ لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى فلو كان فهم المعنى لا قبل العلم بالوضع يلزم توقف كل من  
فهم المعنى والعلم بالوضع على الآخر واجب عنه بان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق  
للموضع وذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل على فهمه في الزمان الماضي قال الشيخ في  
منطق الشفاء معنى الدلالة اللفظية ان يكون اذا ارشتم في الخيال سموع ارشتم في النفس معناه فيعرف النفس  
ان هذا السموع لهذا المفهوم فكما اوردته بحس على النفس انفتحت الى معناه فالدلالة هي كون اللفظ بحيث كمالا  
اوردته بحس على النفس انفتحت الى معناه وذلك الانفتحات انما هو بسبب العلم السابق للموضع وبان فهم المعنى  
من اللفظ موقوف على العلم التصوري للموضع والمراد بالفهم هو العلم التقديري وتارة بان الفهم صفة للمعنى اوله  
والدلالة صفة للفظ وبان الصفتان متباينتان لا يجوز تعريف احدهما بالآخرى واجاب عنه العلامة انفتحت  
بانا لا نسلم ان الفهم ليس صفة للفظ فان معنى فهم المسامع المعنى من اللفظ او الفهم المعنى من اللفظ  
بمعنى فهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفروضة ليعلم ان شيئاً منه حقيقة تحصل على اللفظ كما الدلالة  
فهم المعنى من اللفظ او الفهم منه مركبا لا يمكن اشتقاقها منه الا بالبط مثل ان يقال اللفظ من فهم منه المعنى

الى صحة قولنا اللفظ متصف بالتفاهم المعنى منه كما ان المتصف بالدلالة واور عليه السيد المحقق قد بان فهم السامع صفة له  
 القائمة بكونها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فيناك  
 ثمانية استظهار التفاهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخير ان صفتان للفهم فان اراد المجيب ان  
 الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعاقين صفة لللفظ فهو طاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم  
 وتعلقه صفة له فكذلك مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون جملا للتعريف على خلاف  
 لما ينبغي ان ادان لتعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة لللفظ فهاطل ايضا ثم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له بكونه مفهوما  
 من الاضافات ومن تعلقه باللفظ صفة له بكونه مفهوما منه المعنى قد عناه ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او التفاهم  
 المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح وهذا لا يراو في غاية الاتجاه اذ ليس شئ من فهم السامع والتفاهم  
 المعنى صفة لللفظ حقيقة فضلا من ان يكون عين الدلالة ثم قال الا ان ياول بان القوم وان عرفوا الدلالة بها  
 ذكرها لكنهم نسألهون في ذلك اولم يفقهوا معنى معناه الصريح بل ما يفهم منه ما هو صفة لللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى  
 واعلموا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة لللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يفهم بها وذكر في تعريفها معنى صفة  
 له ثم ان الدلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دالة واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى آه هو معنى كون  
 اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فثبت ان قولك اللفظ مفهم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفا لللفظ بالتفاهم المعنى منه فان  
 التفاهم المعنى صفة له سواء قيد بكونه من اللفظ او لا نعم التفاهم المعنى منه يدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى وبه صفة اللفظ  
 حقيقة على قياس وصف الشيء بحال متعلقه فان قيام الاسباب لثبوت صفة له مثلا بل يدل على هو صفة له وهو كونه بحيث  
 يكون ابوه قائما وقد يجاب بان الدلالة اضافة وتسمية بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هي الوضع علم ان هذه  
 الاضافة المعارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا قيست الى اللفظ كانت مبدرو وصف له بكونه بحيث يفهم منه المعنى  
 العلم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدرو وصف للمعنى اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى وكلا الوصفين لازم لتلك  
 الاضافة فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى حار ايضا باللازم الذي هو وصف  
 المعنى اعني التفاهم منه والتفاهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى المفعول فهو مصدر يعني المفعول وصفه للمعنى فيكون  
 تعريف الدلالة باللازم بالقياس بالمعنى كما ان قولهم هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها باللازم بالقياس  
 الى اللفظ واور عليه بان المفهومية صفة للمعنى كما ان الفاهمية صفة للسامع فاذا لم يجز تعريف الدلالة بالتفاهمية  
 لم يجز ايضا بالتفاهمية ولعل الحق ان الدلالة ان كانت نسبة قائمة بمجموع اللفظ والمعنى فالجواب المذكور جيد وان كانت

نسبة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى كالبقرة القائمة بالاب متعلقة بالابن فاجواب ما ذكره اسمية المحقق في ان الدلالة  
حالة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى لا حالة قائمة بهما واما تعريفها مضافا الى القاعل او المفعول او بانتقال الازمين من  
اللفظ الى المعنى فمن المسامحات التي لا تليق بالمقصود اذ لا ريب في ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال  
ولا في ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكانه قيل هي حالة لللفظ بسببها يفهم المعنى منه  
او ينقل منه اليه انما لتأنيدها على ان المقصود من تلك الحالة انما هو الفهم والانتقال فكانها يوقى لئلا يفهم  
انها موضوعه للامر الذي هي آية العلم انه قد ذهب الشيخان ابو نصر و ابو علي ومن تابعهما الى ان ما سوى العلم ليس معلوما  
بالذات فذهبوا الى ان الالفاظ موضوعه بازار العلوم هي الصورة العقلية لا الامر الخارجي لان كثيرا ما يذكر كشمس  
لا تحقق لها في الخارج وذهب بعضهم الى انه الامر الخارجي نظرا الى ان الصورة العقلية مرادة لملاحظة الامر الخارجي و  
قال بعضهم ان اختلاف في ان الالفاظ موضوعه للصورة الذهنية او الامر الخارجي فرع على هذا الخلاف اذ لا نزاع  
في ان الالفاظ موضوعه لما هو معلوم بالذات فمن ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي جعل الالفاظ  
موضوعه بازاره ومن ذهب الى ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية جعلها موضوعه بازار الصور الذهنية  
وقال المحقق الرواني لا يملك من له وجود ان سليم انما هو اسمها لفظ الانسان مثلا تلتفت الى تلك المبدأية الموضوعية  
من غير ملاحظة كونها موجودة في الذهن او في الخارج فاللفظ موضوع لنفس المبدأية لا باعتبار الوجود الذي  
هو بهذا الاعتبار علم ولا باعتبار وجودها الخارجي فليس لللفظ موضوعا الالمية لكن لما رواه ان الالفاظ اللفظ دائر  
مع الصور الذهنية العلمية تهتم بمتبدها حتى اذا اعتقدنا شئ المرئي من بعيد انما اطلقنا عليه لاسان واذا  
اعتقدناه فرسنا اطلقنا عليه الفرس وان لم يكن في الواقع كذا ذكرنا ان الالفاظ موضوعه للصور الذهنية ولم يبرها  
بذلك انها موضوعه لها من حيث انها صور ذهنية قائمتة للنفس بل انما راوا ذلك انها موضوعه للمبدأية المتصفة  
بالوجود الذي لا يهاج به العقيدة ومن البين انه لا نفهم من اللفظ الا ذات المعنى مع قطع النظر عن غيره وسواء كان  
موجودا ذهنيا او خارجيا وغرضهم من ذلك المحافظة على ما اشرنا اليه من دوران تبدل الالفاظ مع تبدل الصورة  
ولذلك ذكر بعضهم ان الالفاظ موضوعه للعاني لا باعتبار كونها تلك المعاني في الواقع بل باعتبار كونها اياها في  
الذهن وحاول بذلك ما حاول به الاولون فظهر من هذا التفسير ان الالفاظ موضوعه لنفس متبدها متبدا لا يهاج  
وصف كونها علما او معلوما والمفاد هو نفس المفهومات وما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم هو نفس الصورة  
كلام حق لان الحاضر عند النفس ليس الا هي لكن لهذه الصورة اعتبارا في احد ما اعتبارها من حيث انها عرض

قائم بالذهن وهي بهذا الاعتبار علم والثاني اعتبارا بحسب ما بهيتها مع قطع النظر عما لحقه في هذا الوجود من العرضية  
 وتوابعها وهي بهذا الاعتبار معلوم فهي بالاعتبار الاول معلوم بالمعلم المحض وهي وبالاعتبار الثاني مهينة معلومة بالمعلم  
 المحض وفي فطر ان الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واضح ان اللفظ موضوع باذار الصور الذهنية لا على ما يوجد بها  
 ولا يفهم القاصرون من ان ههنا امرين متناثرين بالذات احدهما موضوع له اللفظ والثاني غير موضوع له ولا على  
 ما تشبهه آخرون من ان ليس ههنا الامور واحده العلم وهو المعلوم المفاد الذي يستعمل فيه اللفظ اذ لا ريب في ان  
 لفظ الانسان مثلا وضع لتلك المهيئة وتستعمل فيها لا للعلم بها ولا في ان العلم بالانسان يغاير مهينة الانسان بالاعتبار  
 فيعين الفرقين افراط وتقرير فان الاولين توهموا مغايرة العلم والمعلوم بالذات وبما عليه اننا ننقل من الصور الذهنية  
 الى الاعيان الخارجية وجعلوا له لها علمها عقلية او طبيعية على غلط ريب في عباراتهم والآخرين يهملون شيئا من الامور واحدا هو  
 المفاد من اللفظ المستعمل فيه يعني ههنا كلام وهو ان القول يكون الالفاظ موضوعا للمهيئة من حيث هي مع قطع  
 النظر عن الوجود الذهني والخارجي ظاهر في الامور الكلية كالا فسان مثلا واما في الامور الشخصية كزبد مثلا فلا اذ ظاهر  
 ان زيدا ليس موضوعا للمهيئة الانسان من حيث هي هي ولا يعقل له وجود مع قطع النظر عن الوجود من غير مهينة الانسان  
 اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الخارج والذهن معا بل اشخص الذهني غير اشخص الخارجي بل نقول ايضا  
 انه ليس في مهينة اشخص امر سوى المهيئة الكلية اذا وجدت صارت تشخصه بدون ضم شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج  
 كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي بعينه في الذهن فعلم انه  
 ليس للاشخاص مهينة سوى المهيئة الكلية وظاهر ان ما يدل على الاشتخاص ليست موضوعا لتلك المهيئات فالخيار ان  
 في المهيئات الخارجية اللفظ موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني واما في الكليات فهي موضوعا للمهيئة  
 من حيث هي هي فتأمل بدقة النظر ليظهر لك ان النزاع في الموضوع لا الالفاظ اما المقيد بالوجود الذهني او بالوجود الخارجي  
 او المعنى من حيث هو موضوع قطع النظر عن التقدير باحد الوجودين ولا ريب ان هذه الاحتمالات تجري في الاشخاص ايضا  
 واذا كان المقصود بالافادة نفس المعاني ما هي وجود وجدت كان الموضوع له في الكل المهيئة من حيث هي هي سوار  
 وجدت في الذهن او في الخارج فانهم قولهم فالحق ان الموضوع له آه يعني ان الموضوع له الالفاظ هي المعاني من  
 حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني يعني ان حقيقة كونها في الذهن او في الخارج لمغاثة في وضع  
 الالفاظ اي ليس بدلولها المعاني باحد تينك ايجتين بان يكون تلك ايجية ايضا مستفادة منه وذلك لان مناط  
 التعليم والتعلم انما هي المعاني مطلقا لا استقصايات فانها لمغاثة لان المقصود من الرضخ افادة ما في البصيرة المقصد

الفاعلة الشئ مع التقيد باحد الوجودين ولانه لو كان الوضع للصورة الذهنية لكان الاطلاق على الموجود الخارجي محاذرا  
 ولو كان للموجود الخارجي لكان الاطلاق على الصور الذهنية مجازيا ولانه لا يلزم حصول المعنى بنفسه عنه الوضع حتى  
 تكون صورة عقلية بل قد يكون حصوله بالوجه فالمراد بالمعاني المعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها في  
 الخارج او في الذهن وان كان في الواقع موجودا خارجيا او ذهنيا كليها وجزئيا قائل وتذكر ما قد سلف قوله عليه  
 السلام عليها الى ما قلنا آذ قال في الحاشية اي تاويل القولين المذكورين سهل بان يراد من الامر الذهني الشئ من حيث هو غير اطلاق عليه  
 شئ ويراد من الامر الخارجي الخلق عن حصوله للمخاطبة الوجود في نفس الامر معني الشئ من حيث هو هو ذاته بذاته قال المحقق الثاني ان  
 الحق المعلوم بالذات هو الهيئة من حيث هي اي احاطة في الذهن بصورتها المطابقة لها في الحقيقة في سبب العلم بالذات هي الصور الذهنية لا الصور  
 الخارجية اراد بالصورة الهيئة الموجودة في الذهن بصورتها فان اطلاق الصورة على هذا المعنى شئ صريح به اشخ  
 وغيره واراد بالامر الخارجي ما يكون موجودا في الخارج من حيث انه موجود فيه ومن ذميب الى انه الامر الخارجي لا  
 الصورة العقلية اراد بالامر الخارجي مقابل نفس الصورة الذهنية من حيث انها تشخصه بشخصات ذهنية وفيه ان  
 هذا التأويل انما يصح لو لم يقل كل من الفرقين بوضع الالفاظ للصور الذهنية مع نفى وضعها للعين الخارجية او بوضعها  
 الخارجية مع نفى وضعها للامر الذهني واما على تقدير ان يقول كل من الفرقين بالوضع لواحد منهما مع نفى الآخر فلا يخالف  
 هذا التأويل فانه مع اراة هذا المعنى الاول لا يصح اختلافا واحدا ونفى الآخر فافهم **قال** المصور هو لازم لها في المركبات  
**قال** في السليم ما واحدة فان الكل انما يتصل بصورة واحدة لا تفصيل فيها الا بعد التحليل ومصلحة ان حين فهم الهيئة  
 المطابقة ليس صورة لا جزاء حاصلة في الذهن بل لا يحصل في الذهن الا معنى واحد لاكثر فيعلم فلا يوجد بينهما الا المطابقة  
 واما الاجزاء فانها تفهم بعد التحليل فبينها دلالة واحدة لكنها على الكل اولاد بالذات وعلى الجزئ ثانيا وبالعرض فيها  
 الدلالة من حيث انها على معنى واحد مطابقة ومن حيث انها على امور متعددة يحصل بعد التحليل والاشراع لقسمين  
 فالدلالة واحدة دلها اعتبارا وان اورد عليه بعض الاعلام قد بانه ان اراد بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد  
 التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الالفاظ فيفسد ان اللفظ المفرد على هذا الاجمال وان اراد بصور  
 الكثيرة الملتصقة بالمخاطبة واحدة والمفردة للموعدة الاجتماعية فيفسد ان المفرد يدل على هذا الاجمال لكن لا يلزم منه ان يكون  
 وجه اتحاد الداليتين لكون الصور في الحقيقة كثيرة فيكون فيها ايضا مستعدا وفيه ان المراد من الاجمال الامر الوحداني  
 سواء كان التوحيد فيه حقيقيا او مجسبا للمخاطبة فقط ووجود الكثرة في الصورة لاخيرة لاينا في اتحاد الداليتين او بمعنى  
 من الاتحاد وان يدل اللفظ على معنى لا يلاحظ العقل التقدير وفيه انما يلاحظ المخاطبة وحداني بالذات ثم يلزم منه الدلالة

على الكثرة الموجودة في صفة بالعرض فان قيل من المشهور ان النفس تابع للمطابقة وتبعته لها في اتحادها معها  
يقال بتعيينه النفس للمطابقة كما هو المشهور لا يثبت في اتحادها كما ان الروية المتعلقة بالمرآة وافيها واحدة بالذات  
متعددة باعتبار تعاقبها بشيئين وباعتبار تعدد الاعتبار يقال ان روية المرآة تابع لروية ما فيها فكما ان حكم  
بالعدد دهرها المتغير التعدد بالذات في التابع والمقبوع كالحكم في النفس والمطابقة وتحقيقه ان الوجود في طرف  
من الطرفين كان قد يميز بسببه الموجودان كما في زيد وعمر وسبب الوجود الخارجي والذاتي وقد لا يتماثلان بحسبه  
كما جاز حكم الفصل الواحد كالطباع التي يتحقق بينها نسبة التحصيل والتفصيل مثل الجنس والفصل والشخص فلفظ  
الانسان او المخلوق انما يخص في الذهن الحيوان المتحصل لفصل الناطق فلا يمتاز بجنس عن الفصل في هذا النوع من  
الوجود والذاتي بل الموجود في الذهن امر واحد يتحدان معاً ذاتاً ووجوداً كما يتحدان معها في الخارج فالمدلول لمطابق  
ذلك الامر الواحد والمدلول المتضمني لكل من الجنس والفصل لا باعتبار وجوده ونقصه من الآخر بل باعتبار  
الاشخاص ومع ذلك الامر الواحد فالذات واحدة والمدلولان متغايران ذاتاً لا في هذه الملاحظة لا في اتحادها وانما هي  
يتمسك بها بل في ملاحظة اخرى او العقل يقدر على ان يميز في الملاحظة بينهما كما بين الطبيعة لا بشرط شي وبين الطبيعة  
بشرط شي وبهذا يظهر ان الحكم يكون للنفس في ضمن المطابقة وكونه تابعاً لها مسامحة كما قال المصنف في السمع واليقال  
ان التابع لها فتدبر نظر الى ان الاجزاء لما لم تميز عن الكل الا بعد التحليل ولا شك في ان التحليل تابع لاعتبار  
نفس لكل قيل ان الدلالة باعتبار الالهييات الى الكل اصل وباعتبار الانسباب الى الجزر تبع والافهيتها دلالة  
والمراد بالافهية فيها اعطافان قيل قال شيخ في المقالة الخامسة من الالهييات الشارح ان ههنا شيئاً محسوساً هو  
الشيء وان اول الانسان مع مادة محار من هذا هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو الحيوان او الانسان منطوقاً الى ذاته  
بأنه في نفسه مادة محار من هذا هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو الحيوان او الانسان منطوقاً الى ذاته  
بالقوة انما هو الحيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار هذه ومعناها غير منتفقت الى امور اخرى يقال انه  
ليس بالحيوان او الانسان العاقل والحيوان الشخصي والحيوان باعتبار ان القوة عام وخواص الحيوان  
باعتبار ان موجد في الوجود او معقول في النفس هو حيوان وشي ليس به حيوان منطوقاً اليه وحده ومعناه انما لا  
كان حيوان او انسان كان فيها حيوان كما جاز منها ولك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بآثاره جازماً  
وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاتة غذائه له بذاته وكونه مع غيره امر اخر له اولاً لم فالطبيعة الحيوانية  
والانسانية بهذا الاعتبار تقدم على الحيوان الذي هو شخص بجزءه او كلي وجودي وعقلي تقدم بسبب على المركب

في الجزر على الكل انتهى وهذا الكلام كالنقص في ان اللفظ الموضوع كالا لسان مثلاً دلالة على الحيوان والناطق الى  
 بهما جزر ان لا تشق منه على دلالة على تمام معناه فلا اتحاد بينهما اصلاً يقال قد صرح الفاضل ميرزا جان في حواشي  
 الحاشية القديمة بان التقدم الذي اوعاه الشيخ انما هو بحسب العقل بمعنى ان العقل اذا نسب الوجود الى الطبيعة  
 والى الشئ الطبيعي حكم بان الاول اقدم من الثاني فالمراد حقيقة نسبة الوجود الى الجزر غفلاً وهو لا ينافي تخصصها  
 معاً في الذب عن انهما هذان في الخارج وكذا لا ينافي تخصصها معاً بحسب اللفظ بان يتقبل الذهن من اللفظ الى الكل  
 والجزر معاً فافهم قوله المتعبر في هذه آه اعلم ان المشهور ان دلالة اللفظ اعملى تمام ما وضع له وعلى جزرها وعلى ما هو  
 خارج عنه لازم له وقالوا ان اخصر في هذه الدلالات الثلاث عقلي يحجز العقل بان يحصل فيها ما ورد عليه بان يتقضى  
 تعريف كل من الدلالات الثلاث بالآخر وذلك لانه اذا كان اللفظ موضوعاً للصفة وجزءه يكون دلالة على الجزر مثلاً  
 مع كونه دلالة على جزر المعنى الموضوع له واذا كان موضوعاً للمزوم واللازم كان دلالة على اللازم مطابقة مع انه  
 دلالة على الخارج عن الموضوع له والمشهور في الجواب اعتبار قيد الحيزية في تعريف كل من الدلالات الثلاث والى  
 هذا يرجع ما قال سيد المحقق في حواشي شرح المطلاع انه اذا كان اللفظ مشتركاً بين الكل والجزر واطلق يتقبل  
 الذهن منه الى الجزر كونه موضوعاً له والى الكل اليه ككن انتقاله الى الكل متضمن لانقاله الى الجزر اجمالاً فلا يلى  
 الجزر انتقالان تفصيلي قصدي سبب كونه موضوعاً له اجمالاً ضمنى سبب كونه جزءاً للموضوع له فله عليه دلالتان وكذا  
 في اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم يتقبل الذهن منه الى اللازم ابتداءً كونه موضوعاً له ووسط الملزوم اليه وانما  
 لا تباينة فيه سوى انه يلزم ان يلى اللفظ على الجزر او اللازم دلتان مختلفتين من جهتين في حالة واحدة ولا استلزام  
 في ذلك ولا يخفى انه وان اندفع به نقض المشهور لكن بقى الكلام في دعوى اخصر العقلي من وجوده منها ان اخروج  
 بتقييد بالزوم فيبقى قسم رابع واجيب بان هذا الشطر خارج عن المفهوم غير معتبر في هذه الدلالة الاتزامية وانما هو شرط  
 لتحقيق تلك الدلالة بل المعتبر في هذا الاتزام هو اخروج بدون اعتبار الزوم وهو عبارة عن عدم العينية والجزئية  
 فيكون حصراً لدلالة اللفظية الوضعية في الثلاث عقلياً فان اخصر العقلي عبارة عما يكون دائراً بين النفس والاشياء  
 سواء كان عنوانه نفسى مذكورياً او لا وهما وان لم يذكر عنوانه نفسى لكنه في الحقيقة سلب ونفى للعينية والجزئية  
 ومنها ان كل واحد من الدلالات الثلاث لا بد وان يقيده بالحيثية لرفع النقض المشهور الذي فيجزر العقل قسم آخر  
 كما لا يخفى والجواب ان الحيثية ليست بمعتبرة في هذا الاتزام بل المعتبر في هذه نفى حيثية العينية والجزئية لمعتبرين  
 في تسمية وهذا ما قال المتعبر في هذه لا حيثية البينية والجزئية لا حيثية عدم العينية والجزئية فما حصل تقسيم الى الدلالة

اللفظ على شيء بالوضع من حيث انه تمام ما وضع له مطابقة ومن حيث انه جزر ما وضع له نقصان وان لم تكن من حيث انه  
 تمام ما وضع له وجزر ما وضع له فالتميز لا يوجب قسما آخر ومنها انه اذا وضع لفظ لمجموع الملازم والملازم يكون له  
 على الملازم دلالة ثان في الحقيقة لكونها على جزر ما وضع له والتميزية لكونها على لازم جزئية ولازم الجزر لازم للكل مع انه  
 لا يصح في عليهما انها دلالة على الخارج اذ لا يصدق على الدلالة الثانية من باتين الدلتان انها التزمية  
 لا بشرط اخراج فيها فهم يخصص الدلالة اللفظية الوضعية في الثالث واجيب عنه تارة بان معنى التزمية ان دلالة  
 اللفظ بسبب الوضع اعلى تمام ما وضع له بذلك الوضع اعلى جزئية او على الخارج ولا يلزم احتمال اختصار تارة بانها لا  
 ان اللفظ الشمس مثلاً دلالة على المصنوع واسطة دلالة على مجرم الملازم له وذلك لان فهم الجرم من اللفظ انما هو في  
 ضمن الكل ذهنية وفهم الملازم متبع الاستلزام فهم لازم ولا يلزم في تعقل المتضايفين تعقلاً متتابعاً غير متتابعاً او  
 التفاتات غير متتابعاً تارة بان هذه الدلالة داخلية في نقصان لان معنى قولنا النقصان دلالة اللفظ على الجزر من  
 حيث انه جزر للموضوع له ان نقصان دلالة اللفظ على جزر الموضوع له من حيث ان اللفظ موضوع باننا ركله وتارة  
 بانها داخلية في التزم لان معنى الدلالة التزمية هو كون اللفظ دالاً على الخارج الملازم بان تكون الدلالة لا  
 كون المدلول نفس الموضوع له ولا بد واسطة كونه جزراً له سواء كان جزراً له في الواقع ام لا بل كانت بواسطة كونه لازماً  
 للموضوع له وههنا كذلك لان لازم الجزر لازم للكل بالمعنى الاعم ومنها ان لفظ هذا اذا اشير بها الى متضايفين كان دلالة  
 على مجموع المتضايفين مطابقة وعلى كل واحد منها نقصان وتعقل كل واحد منها يستلزم تعقل الآخر كونهما متضايفين  
 فاللفظ يدل عليه بهذا الاعتبار وهذه الدلالة ليست بمطابقة وليست بنقصان لان هذه الدلالة ليست باعتبار  
 كونه جزراً للشيء بل كونه لازماً للجزر وليست بالتزم لعدم الخروج وخافية لا يمكن ان يقال في اجواب ان احد المتضايفين  
 اذا تعقل مرة لا يتعقل مرة اخرى والا لزم التزم فاذا تعقل في ضمن الكل لا يتعقل مرة ثانية من حيث انه لازم  
 للجزر الاخر فالدلالة التضمينية متحققة ولا دلالة عليها مرة اخرى حتى يتحقق فهم آخر وسيطيل ويصغر ولو قيل ان محصل فهم  
 ان الدلالة اعلى تمام ما وضع له في وضع واعلى جزئية في هذا الوضع واعلى الخارج فيه فلا يرد النقصان اصلاً حتى يخرج  
 الى اعتبار التميز وفي التميزيات المذكورة ثم هذا كله على تقدير ان لا تكون الدلالة مطلقاً تابعة للضميمة الواردة  
 كما هو رأي المتأخرين واعلى التميز كونه مطلقاً تابعة للضميمة الواردة كما هو رأي المحقق الطوسي والعلامة  
 الشيرازي تبعاً للشيخ فيقال ان اللفظ ليس له دلالة لذاته على معنى والالكان  
 بكل لفظ معنى لا يتبادر اذ لا لا للشيء لذاته لا يتفك عنه قيل ثم ان لا يوجد

في اللفظان ما هو مشترك وليس كذلك فالدلالة اللفظية الوضعية تتعلق بأداة اللفظ السحرية على فاذن الوضع حتى  
 انه لا يطلق ما يريد بمعنى لفظ ان دال عليه وفهم غيره فلا يقال ان دال عليه ليعلم كونه مراد او ان كان ذلك لغير زيادة اخرى صالحة للدلالة  
 عليه فاذ يطلق اللفظ المشترك بين الكل ويجز على الكل لم يدل على اخبر في هذا الاطلاق واذا اطلق على الجزر يدل عليه المعانيقة دون التفصيل  
 وكذا اذا اطلق اللفظ المشترك بين الجزر واللام على الملازم فلا دلالة له على الملازم وحال اطلاقه على الملازم يدل عليه المعانيقة وح لا يقتصر على المعانيقة بل يمكن ان يتركب  
 كلفي تخفيفه مسمى تفصيل الاثر بالمعانيقة حال اطلاق اللفظ على الجزر والملازم باق بطلان تلك المعانيقة لا سيما ان يكون  
 مطابقة على هذا التقدير لا تضمن ولا الترتيبا لاستلزامها الدلالة المعانيقة على الكل او الملتزم ولما انشئت بفهم  
 الارادة فيعلم انهما لهما الان يقال الاستلزام بمعنى انه لا يتحقق الاثر من مثل الحقيقة المطابقة بمعنى انه لو  
 استعمل اللفظ واريد منه تمام الموضوع له كان مطابقة الاستلزام بافضل من ان قال المستلزم  
 علاقة عقلية العلاقة العقلية عبارة عن شئ من الموضوعات المستلزمة دون (تساوي الملازم عقلا كما بين العيني والبصران  
 المعنى موضوع لعدم التقيد بالبصر والبصر خارج عنه فان استلزامه اليه شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى  
 فاماها لا تعنى الا بصار ولكن تعنى القلب التي في الصدور وقال سبحانه وعصيت ابصارهم  
 الى غير ذلك من الظواهر الشائعة والاصل الحقيقة كذا قال المحقق الدواني وفي الكلام منه وعلى معاصره حيث قال  
 ان مفهوم المعنى هو البصر والافاضة المخصوصة التي بينها فاذا كان مفهوم المعنى ذلك كان البصر والافاضة  
 من اجزاء مفهومه كيف لا ولفظ المعنى موضوع بازاله عدم البصر عما من شأنه البصر فيكون مفهومه مفهومه في العبارة  
 بعينه وكل ما هو جز من مفهومه في العبارة كان لا محالة جز من مفهوم المعنى ولا شك ان لفظ عدم البصر من اجزاء  
 العبارة المذكورة ومعناها من اجزاء مفهومها فيكون من اجزاء مفهوم المعنى وان كان المراد ان ما صدق عليه  
 المعنى عدم البصر لا عدم البصر فليس يمكن لا يلزم منه ان لا يكون البصر جز من مفهوم المعنى فان كثيرا من اجزاء  
 مفهومه لا يكون جز من مفهومه عليه ذلك المفهوم كالكتابة فانها جز من مفهوم الكاتب وليس جز من مفهومه عليه  
 الكاتب واذا كان البصر جز من مفهوم المعنى كان لفظ المعنى والاعلي به بالتفصيل واجاب عنه بعض المتأخرين بمقتضى  
 ان دال اللفظ هو دلالة اللفظ على جز ما وضع له اللفظ لدلالة على جز عنوان الموضوع له اذ لا دخل له في الموضوع  
 سوى كونه آية للدلالات الى الموضوع له ومرة للملاحظة وقد كشتم بينهم الفرق بين جزر الشئ وجزر مفهومه فالمعنى  
 صفة بسيطة قائمة بالاعتقائي وحقيقة عدم خاص يعبر عنه لعدم البصر والتفصيل داخلان في هذا المفهوم العنوانية  
 وخارجان عن حقيقة البساطة ولما كانت اللفظ موضوعا للتحقق دون عنوانها كان دلالة المعنى على البصر

ودلالة على خارج الموضوع له وكان مسنده اليه على سبيل الحقيقة والقول انفصل عنه ان كانت اللفاظ موضوعاً  
 بازار المفهومات كما هو مضمون الفاضل المروزي حيث قال الالتزام ودلالة اللفظ على الخارج عن مفهوم المسمى لا حقيقة  
 فدلالة المسمى على البصر تكون تضمنية كما زعم المصدر المعاصر للحق الرواني وان كانت موضوعاً للحقائق دون عنونها  
 كما ذهب اليه بعض المدققين فاحتجنا ما قاله الحق الرواني من كون دلالة المسمى على البصر دلالة على الخارج عن  
 الموضوع لا فيكون اسناده اليه على سبيل الحقيقة من غير تجريد ومجاز وما قاله الفاضل المروزي ان ازكاب التجرد  
 والتجريد لازم ولو فرض خروج البصر عن المسمى فان المسمى هو العدم المنسوب الى البصر فيلزم من اسناده اليه ثانياً  
 الحكم ارفار ككسب التجريد لازم فلا ينبغي سخافة وما قال ذلك الفاضل ان حال لفظ المسمى الموضوع للعدم المقيد  
 بالبصر حال الانسان الموضوع للحيوان الناطق فان الصفة كالصفات اليه فكما جزم بدخول التقيد ههنا فانظر  
 الجزم بدخوله منه سواء لم يدر ليس بشئ او قد عرفت ان المسمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقة عدم خاص يعبر عنه  
 بعدم والبصر والتفصيل به خارجان عن حقيقة البسيطة واما الانسان فهو موضوع للحيوان الذي ذلك الحيوان  
 بعينه الناطق وليس بذلك امران متغايران اذ هما المطلق والاخر المقيد كما صرح به الشيخ في الهيئات الشفارة  
 فلهذا ساعدتها على الآخرة قياس مع الفارق مع ان سخافة قوله فان الدلالة هي كالدلالات اليه اولى من ان  
 يخفى وانهم انما اشتهروا فيها بين المنطقيين اذ المستتر في الالتزام هو الملزوم اليه بالمعنى الاخص وهو اياها من  
 تصور الملزوم لقصوره ونزاهة الملزوم العقلي اعني كون الامر الخارجي بحيث يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه  
 لا المعنى الاعم وهو ما يكون تصور مع تصور ملزومه كافي في الجزم باللازم بينهما لكن عبارة الشيخ في الاشارات وشأنها  
 تدل على خلافه لانه قال في الاشارات الضحاك مثلاً من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق ومن الجرمين  
 ان تصور الحيوان الناطق ليس لازماً بينهما لتصور مسمى الضحاك فضلاً عن ان يكون الالتفات اليه لازماً  
 للالتفات الى مساده وقال في الشفارة في الفصل الذي قسم فيه الكل الى اقسامه الخمسة بعد ان قسم الدال على الهيئة  
 الى احسن والنوع والاحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام ولا شك ان تصور الحيوان ليس  
 لازماً لتصور مسمى احساس ولا الالتفات اليه لازم لتصور المسمى المذكور وما يظهر من كلام السيد المحقق قد في حواشي  
 شرح المطلاع ان كلمة الدلالة اصطلاح هذا الفن واما جزمها فهو مستطاع اهل العربية فيه ان من اعتبر اللزوم العربي  
 ايضاً يحصل عنده دلالة كلية على الخارج كما يحصل عند من اعتبر الملزوم العقلي فلا يستلزم اعتبار كلمة الدلالة اللازم  
 العقلي ولا يبدى ما قال بعض المحققين ان لفظ الاسد مثلاً يدل على اصل الشجاع بقرينة معجزة لهذا المعنى ودلالة

عليه بشرط هذه القرينة كافية ولا يدل عليها مع انتفاء القرينة المذكورة أو لول اللفظ على المعنى المجازي مع عدم  
قرينة ذلك المعنى لزم ان يدل في كل اطلاق على المعنى المجازي الذي لا تخص كثرته بما عرفت فهو اما ان يدل عليه  
دلالة كلية وهو في حال قيام القرينة المذكورة واما ان لا يدل عليه صلا وهو في حال انتفاءها فخرية الدلالة غير  
مستقيمة بالقياس اليه في اى حال منها ولعل ان المعنى قد نقض في المسلم على شارطي اللزوم العقلي في دلالة  
الالتزام بالانواع المجازات التي لا لزوم عقلياً فيها اصلاً كدلالة اسبغ على اسبغ وبالعكس والمجاز بالمتبادر  
ما يؤول والمجاز باعتبار ما كان ونحو ذلك فان الدلالة في تلك الانواع واقعة البتة وليست بمطلقة لعدم  
كون المدلول مما وضع له اللفظ وكذا ليس بمتضمن كونه دلالة على الجزاء والمدلول ليس بجزء للموضوع له بل هو خارج  
عنه فلا بد وان يكون التزاماً والاشتراط المذكور يخلو ولا يبطل الاختصار في الثالث والحاصل انه لا بد ان تكون  
الدلالة المتحققة في انواع المجازات خارجة عن اقسام الانتفاء للزوم العقلي فيها فيتمثل حصراً الدلالة في الاقسام  
الثلاثة واجيب عنه بان المجاز لا بد له من قرينة وفهم المعنى مع القرينة مستلزم الفهم المعنى المجازي وادور عليه ان  
هنا امور ثلاثة مجموع اللفظ والقرينة واللفظ نفسه حال كونه مقترناً بالقرينة واللفظ من حيث انه مقترن بالقرينة  
اما الاول فلا يوجب اعتبار كونه والا والا يخرج دلالة اللفظ التي هي اقسام لعدم كونه لفظاً فيما اذا كانت  
القرينة عقلية وكذا الثالث اذ المركب من اللفظ وحيثية الاقتران ليس لفظاً واما الثاني فليس لازماً ومنها على  
قياس ما قيل في تركه الاصل ان ضروري المجموع الكتابية ومعرضها لا معرضها في كثرانها ولا يفي انه يكون عقلياً  
السبق ان لا لان اللفظ المبحث بحيثية الاقتران بالقرينة لفظاً قطعاً ودال على المعنى الالتزام الذي يلزم  
منه لغيره حيثما واشتتت شيء من حيثية لا يلزم ان يكون بحيثية جزئاً من المعروف الا لا شيء منهم  
لا يفرقون بين الوحدة والوجود فيقولون ان الشيء من حيث انه كثير موجود ولا واحد وظاهر ان الوجود في الخارج  
انما يعرف بمعرض الكثرة لا بالمجموع المركب منه ومن الكثرة وهذا يفرقون بين الكثرة والكم المتفصل ليقولوا  
ان الوحدات من حيث انها معروفة للهيئة الاجتماعية كم مفصل ومن حيث هي هي كثرية مع ان الكم المتفصل لا يفرق  
على الوحدات بجزءه وما قاله البعض في بعض حاشي السلم ان اعتبار القرينة في ملزمة اللفظ لا يخرج عن كون اللفظ  
الالتزامي ان من المجاز ان يكون المركب من الجبر والعرض جبراً فقيده نظراً او لافان المركب من اللفظ وغير اللفظ  
لا يكون لفظاً بل بمتة والقياس على المركب من الجبر والعرض فاسد فان الجبر هو الموجود ولا في موضوع والمجموع  
كذلك بخلاف المركب من اللفظ وغيره واما ثانياً فلان المركب من الجبر والعرض حقيقة اعتبارية محضة ليس بجزء

تحت مقولة من المقولات فهو ليس جوهراً ولا عرضاً واجاب العلامة الثقات في بان المنحصر في الثلث دلالة اللفظ  
 والادال بنهاك اللفظ مع القرينة لا اللفظ واور عليه بان القرينة قد تكون لفظاً فلا يصح قوله على اطلاقه ان الدال  
 بهناك اللفظ مع القرينة لا اللفظ الا ان يقال اذ قيل مثلاً اريدت اسداً في احكام فلا تلزمك ان قوله في احكام  
 انما يدل على كون الاسد مكرماً في احكام سوا ركان المنقرض او غيره الا ان المتعارف ان الحيوان المنقرض  
 لا يكون في احكام هذه التعارف هي القرينة الصارفة عن الحقيقة وليست لفظاً وقس عليه حال القرائن  
 اللفظية الاخرى ان كلام المصنف في هذا المقام كما افاد بعض الاعلام مضطرب فانه في الدلالة الا للترجمة اشارة  
 نذير بل العربية حيث علم العلاقة من العقيدة والعرفية ونقص في اسلم على شارطي اللزوم العقلي بالدلالة  
 المجازية كما عرفت واختار في انفسه نذير المنطقيين حيث حكم في اسلم بانحاء المطابقة والنقص في المكبات  
 وتفصيله ان المنطقيين اعتبروا النقص في المطابقة فقط وقالوا النقص والالتزام اربعان لها واهل العربية  
 قد ادوا ان النقص معتبر في الدلالات كلها فعمد اللفظ ان قصد منه الدلالة على تمام ما وضع له فطابق وان  
 قصد الدلالة على جزر معناه فنقص وان قصد الدلالة على الخارج اللازم فاللزام فاختار في انفسه نذير المنطقيين  
 حيث حكم في اسلم بانحاء المطابقة والنقص واختار في الالتزام نذير اهل العربية حيث علم العلاقة من العقيدة  
 والعرفية واور ونقص على شارطي اللزوم العقلي بالدلالات المجازية قوله فباللزام آه هذا متعلق عما قال بعض  
 المحققين ان في اللزوم ليس معنى انتفاء الانفكاك بل تلاصق والتصال فيقتل الذين يسجد من اللزوم  
 الى اللزوم في الجملة ولو في بعض الاحيان كما بين الغيث والنبات قوله اذ يقول عنه آه لا ريب ان دلالة  
 الالفاظ على معانيها المجازية والكنائية الدائرة في الكلام مما يقتضي على اللزوم العربي فاجابوا خطأ ولكن اعتبار  
 اللزوم العربي مع القول بانحاء المطابقة والنقص كما من احصا فيه خطأ كما عرفت قال المصنف قبل الالتزام  
 بهجور آه قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان الالتزام بهجور في العلوم دون المجازية اذ ما من الكلام  
 من ان يلفظها على انها في المجازية التي اكثر بالدلالات الترمينية واما العلوم فانها وضعية تعليم فيجوز فيها  
 يتخلل الغم واستندل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير تناسلية وعلى البينة منها باطله لان  
 البينة عند شخص ربما لا يكون مبنياً عند شخص آخر ودور المحقق الطوسي بان هذا بعينه يتج في المطابقة ايضاً  
 المختلفين بالنسبة الى الاشخاص قولهم ولقضى بالنقصان كما يحصل في  
 مقتضى ضرورة ان وضع اللفظ الواحد قد يختلف بالنسبة الى الاشخاص قولهم ولقضى بالنقصان كما يحصل في

الاجمالي ان دليلكم صحيح مقدما ليس بصحيح اذ لو صح لزعم ان يكون دلالة النقصان فيها مبررة لانها اذ غلبت وقيل  
 ان دلالة النقصان اقوى لكون مدلولها جزءا من السمي ولا يلزم من سحر الاضعف سحر الاقوى فبعبارة اخرى ان العلامة لا يجوز  
 لما كانت كونها عقلية وهي متحققة في دلالة النقصان ايضا يلزم سحرها بالضرورة فبعبارة اخرى ان العلامة اذا حصل النقصان  
 التفصيلي انه ان اريد بكونها عقلية كونها عقلية صرفة لا مدخل للموضوع فيها فهو ضرورة ان دلالة اللفظ على  
 الخارج عن سماءه لا يكون الا بتوسط وضعه له وان اريد بكونها بشاركة من العقل ثم كنهه لوجب سحرها كذا اني النقصان  
 قوله ثم انه يجوز انه علم انهم قالوا دلالة الالتزام مبررة في جواب ما هو مطلقا وان كان هناك قرينة للامتناع على  
 مزيد احتياطهم فيه لكما يفوت مقصود السائل فان القرينة قد تحصى بلبس مع ان اللفظ في نفسه يقتضي انتقال  
 اللزوم الى غير الجواب ان دل عليه بالالتزام اولى غير اجزاء ان دل عليه باوتر كدلالة التقينية في نفس الجواب  
 لما ذكر في الالتزام دون اجزائه لانها باسرها مرادة في ضمن الجواب فلا انفصال في فهم ما اريد باللفظ فيكون الالتزام  
 مبررا كذا وبعضا في كل الجواب بعينه والنقصان مبرر في كذا دون بعضه والمطابقة معتبرة فيها قال الحقن انك  
 في مخرج الاشارات الالتزام في جواب ما هو وما يجري تجرأه من احد واثباته لا يجوز ان يستعمل واما في سائر  
 المواضع فقد يعتبر ولو لا اعتباره لم يستعمل احد ودور الرسم الناقصة عن الاجناس اذ هي لا تدل على ما هيئات  
 الحدودات الا بالالتزام واور وعليه المحاكم بان الالتزام ليس يستعمل في احد ودور الرسم الناقصة النحائية  
 عن الاجناس فان احادها بالحد الناقص لم يرد به هيئته المحب ودون ذلك الرسم  
 بالرسم الناقص لم يرد به هيئته المرسوم والا لكانا هذين تامين بل اراد منهما هما  
 المطابقين وانت تعلم ان احاد الناقص النحائي عن الجنس من اقسام  
 المعرف قطعا والمعرف ما يكون تقصيره سببا للتقصير المعرف سواء كان التقصير  
 بحسب الحقيقة اذ هو صادق عليه فالحد الناقص النحائي عن الجنس وكذا الرسم الناقص النحائي عنه لا بد وان يدل على  
 الهيئة باحدى الدلالات اذ المقصود من التمهيد والترسيم ليس الا ان يدل على الهيئة كما صرح هو نفسه في  
 بحث التعريف من المحاكمات وظاهر ان هذه الدلالة ليست بباطلة ولا نقصان فهي التزمينة فعلم ان  
 الالتزام ليس بصحور مطلقا بل هو يستعمل في احد ودور الرسم الناقصة النحائية عن الاجناس واما قوله فان  
 احادها بالحد الناقص آه فان اراد به ان احادها بالحد الناقص وكذا الرسم سبب بالرسم الناقص لم يرد به تقصير  
 الهيئة المحدود والرسم اصلا لا بالكنة ولا بالوجه الذاتي والعرضي كما يدل عليه قوله بل اراد آه فهو شرطية ظاهرة

اذ لو اراد اتحاد الناقص مع الكمال بالرسم الناقص فهو مذهب المطلقين لم يبق أحد هذا ولا الرسم رسماً لا يخفى  
 على من أراد في مسكنه وان اراد به ان اتحاد الناقص مع الكمال بالرسم الناقص لم يرد بهما الصورة مبنية المحذور  
 وان لم يكن كما يدل عليه قوله والاعراضا حدين تامين فسلم لكن لا يجدي به ففعل كما لا يخفى فتأمل فقال لمصر  
 ورايهما المطلقا فيكون لازم المطلقا لثبوت النقصين ظاهر على راسي المذهب فان فهم الجوز في ضمن فهم الكل عنده وبيان ان  
 الاول من الصوابين الرضائية واحدة بالذات لكن ربما تضمن المصنوع الواحد الموضوع بآثاره اللفظية جزئين لتراكبهما  
 فاذ اختلف ذلك اللفظ في فهم الكل ومن ذلك اللفظ في فهم جزءه وفهم كل واحد من الجزئين بعينه فهم الكل مبنية  
 على ما قاله بعض المنقذين ان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا اختلف النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى المركب  
 من حيث هو ولا يلاحظ واحدة اجمالية فليس بينهما انتقالات متعددة من اللفظ الى اجزاء المعنى المركب  
 ولا ملاحظة متكررة بحسبها تتألف منها ملاحظة المعنى بل ليس هناك الانتقال واحد الى ذلك المجموع  
 ولا ملاحظة واحدة فليس هناك الا فهم واحد بالذات ولا ريب انه قد فهم الكل وفهم كل واحد من الجزئين اجمالاً  
 وان لم يكن الا فهم واحد فهو فهم الكل وفهم كل واحد فالذات على الكل لا تغاير له لانه على الجزئين اي على  
 كل واحد منهما مغايرة بالذات بل بالاقامة والاعتبار فان ذلك الفهم الواحد اذا اضيف الى الكل والعشر  
 بالقياس اليه فهمي فهم الكل وولادة المطلقا في واحد الجزئين واحتمال النسبة اليه فهمي فهم ذلك و  
 ولادة النقصين لغيره انه اذا وقع بصره على زيد من راسه الى قدمه وذهبه واحدة فانك تراه وترى اجزائه بروية  
 واحدة فحاله في راسه المروية الى زيد فتشعر بروية وان اضيفته الى جزء من اجزائه فتشعر بروية ذلك الجزء  
 والاولى بها الى التزام فهمي على راسي المذهب لانه قد اختار له سبب ايراد الصيغة فالذات له الجزاءية عنده التزم  
 ولا ملاحظة في فهمها او لم يوجد دلالة اللفظ على ما وضع له الا ان يقال المراد بالزوم اللزوم التقديري بمعنى  
 ان من شأنه ان يتأمل فيه اللفظ لكان دلالة عليه مطابقة وقدرة في ان كلامه في هذا المقام مقتضى علم  
 الراد الملاحظ في بيان لزوم المطلقا للنقصين والالتزام وجوباً في الاول ان الجزاء لا يوجد ولا يتصور بدون  
 الكل وادرك عليه بان الكل محتاج الى الجزاء في الوجود والتفعل في فهم الجزاء وقصوره وكذا وجوده سابق  
 على فهم الكل وتصوره ووجوده واجب بان تضمن ليس عبارة عن فهم الجزاء مطلقاً بل هو فهم الجزاء من  
 اللفظ والسابق على الكل انها هو فهم الجزاء مطلقاً لا فهم الجزاء من اللفظ ورواها كما ان فهم الجزاء مطلقاً سابق  
 على فهم الكل فك فهم الجزاء من اللفظ سابق على فهم الكل منه قال السيد المحقق قد في حاشي شرح المطالع

ان حقيقة الدلالة تذكر المعنى عند اطلاق اللفظ لانها موقوفة على العلم بالوضع وانحفاظ المعنى في النفس فاذا اطلق اللفظ فلا شك ان تذكر المعنى المركب يتوقف على تذكر اجزائه اولاً ولا يعني بتذكر اجزائه مفصلاً مخطراً بالبال بل كوجهاً في ضمن الكل والعلم بتقدمه على تذكر الكل ضروري فتكون المطابقة تابعة للتضمن لا يقال هذا انما يصح في تذكر الكل بالكلية لا في تذكره بجزءه كما عرفت اطلاق اللفظ لانا نقول كلامنا في المعنى المركب الذي وضع اللفظ بازاء من حيث خصوصية فهم ذلك المعنى بعبارة علم وضع اللفظ له فاذا اطلق اللفظ تذكر ذلك المعنى بعبارة وجه فلا شك ان تذكره مشتركاً على تذكره اجمالاً لا في معنى مركب وضع اللفظ بازاء وجه من وجوهه وتذكر ذلك الوجه عند اطلاقه بل تذكره في من اجزاء المركب لان المعنى الموصوف له على هذا التقدير هو ذلك الوجه لا المعنى المركب فان كان ذلك الوجه المخصوص ايضاً مركباً كان تذكره مسبقاً بتقدمه بجزءه اجمالاً وفيه انه انما يتم لو كان المدلول المطابق لشيء ما المدلولين المتضمنين للمركب مع ان كلاماً من المدلولين المفردين انما يفهم كونه مدلولاً لللفظ لا كونه مدلولاً في المدلول المطابق للجمهور واللا يلزم تحصيل الاحاصل لانه لما تكلم المتكلم بالجزء الاول من المركب فهم معناه ولم يوجد اللفظ المركب بعد فلم يتم ثانياً في ضمن اللفظ المركب لازم تحصيل الاحاصل فتذكر المعنى المركب وان توقف على تذكر اجزائه اولاً لكنه ليس مدلولاً لتضمنه للمركب بل هو مدلول مطابق للجزء وتذكره في ضمن الكل من حيث انه مدلول لتضمنه للمركب ليس متقدماً على تذكر المركب بل هو عرضة فلا يلزم كون المطابقة تابعة للتضمن وتضمنه ما قبل التضمن فهم اجزائه من حيث انه جزء وفيه من هذه الحقيقة تابع لفهم الكل ومناخضة وما قاله في الحقيقة في نحو شئ شرح المطالع ان التقدير فهم مصدق عليه اجزائه من حيث هو لا من حيث انه موصوف بالجزء كما ان الدلالة فهم مصدق عليه الكل من حيث هو لا فهم اكل من حيث هو لا مع الايمان ففهمها من اللفظ معاً لان الكليته والجزئية اضافيان لا يمتثل احدهما الا مع الاخرى ففيه انه لا معنى لمصدق اجزائه على شئ ما لم يجر موصوفاً بالجزئية فكونه موصوفاً بالجزئية غاية الامر ان هذه الحقيقة ليست بدالة في المصدق حتى يلزم كونه امراً اعتبارياً وكذا المطابقة فهم مصدق عليه الكل ولا يمكن صدقه على شئ ما لم يجر ذلك الشئ ذا اجزاء وهذا معنى كونه موصوفاً بالكليته والافضل فيكون فهمها من اللفظ معاً فحبيب لان التضام ليس الا بين مفهوم الكليته والجزئية لا بين موصوف اكل والجزء والدلالة المطابقة وكذا التضمنية ليست الا فهم مصدق عليه الكل او اجزائه ولا يستلزم اللاحق كون الشئ موصوفاً بالكليته او الجزئية لا فهم بين المفهومين الاعتباريين هذا والثاني ان الدلالة التضمنية والاشراعية تابعان للمطابقة او العكس

يكون ملتصقا اليه بالذات واكثر تركه اللازم انما يكون الالتفات اليها بالعرض وبالنتج والتابع من حيث يتابع  
 لا يوجد بدون المتبوع فالنتجية والالتزامية لا توجدان بدون المتبوع اعني المطابقة وانما قيد بالحيثية  
 احراز عن التابع الا ان فانه قد يوجد بدون المتبوع واورده عليه بان الكبري ان قيدت بالحيثية لم يتكسر الا وسط  
 لان محمول الصغرى هو التابع مطلقا وموضوع الكبري هو التابع من حيث هو تابع وان لم يقيد بها كانت  
 جزئية ضرورة ان التابع الا ان لم يوجد بدون تبوعه الاض لا يقال يمكن ان يقيد الصغرى بالحيثية ايضا لاننا نقول  
 قولكم المتضمن مثلا التابع من حيث هو تابع ان اردتم به ان تتضمن مفهوم التابع فهو بطريقا وان اردتم به معنى  
 آخر فلا بد ان تصوره حتى ينظر فيه قال السيد المحقق قد ان احيثية قد تكون اطلاقية وقد تكون تقييدية وقد  
 تكون تعليلية فقولكم التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ليس من قبيل الاول والا لكان معناه  
 ان مفهوم التابع من حيث هو لا يوجد بدون ذاته المتبوع وهذا على تقدير صحة لا يصلح كبرى للشكل الاول  
 ولما من قبيل الثالث والا لكان معناه ان صفة التبعية علمة لعدم وجود التابع مطلقا بدون المتبوع  
 وهذا ظاهر القضا فتعين المعنى الثاني اي التابع مع صفة التبعية لا يوجد بدون وهذا المعنى لا ينافي سببه  
 محمول الصغرى لان المراد به مفهوم التابع لا ذاته حتى لا يصح تقييده بمفهومه كما في موضوع الكبري نعم تنج ان  
 يقال الحيثية بهذا المعنى الذي صورتموه راجعة بالحقيقة الى محمول الكبري اي لا يوجد التابع موصوفا بكونه  
 تابعا بدون المتبوع فيتم هذا وسدا الا ان اللازم من الدليل ح ليس الا ان كل واحد من الطرفين والالتزام  
 لا يوجد بدون المطابقة موصوفا بالتبعية والمقصود انهما لا يوجدان بدونهما اصلان قلت التبعية لازمة  
 لهما من حيث انهما فاذا لم يوجد بدون هذه الصفة لم يوجد مطلقا قلت ان اريد بالتبعية التام في الوجود  
 فهو باطل وان اريد انهما مقصودان تبعا ضرورة ان المقصود الاعلى من وضع اللفظ والالته على معناه  
 واما دلالة على خبره اول لازمة فهو بالتبعية ورو عليه ان المقصود بالتبعية قد يوجد بدون المقصود بالذات  
 كما في قطع المسافة المحجزة كالماء وانت قد عرفت ان فهم الخبر من اللفظ متأخر عن فهم الكل منه وان كان فهم  
 في ذاته لا من حيث كونه خبرا مقيدا بالاسم ان يقال تتضمن والالتزام يستلزمان الوضع المستلزم  
 للمطابقة فيبذلها قطعا فلهذا لم اعلم ان اهل الشريعة آه هذا محتمل عما قال بعض المتأخرين انه اذ سبب اهل  
 العربية الى ان الدلالة مطلقا تابعة الاستعمال اللفظ وقصد الاقوال ان استعمال اللفظ في المدلول  
 المطلقا بقي كانت الدلالة مطلقا تابعة وان استعمال في المدلول تتضمن او الالتزام كانت الدلالة تتضمنية او

او الالتزامية ولما كان الاستعمال في المدلول التضمني والالتزامي لا يستلزم الاستعمال في المدلول المنطقي  
 فان التضمن والالتزام عندهم لا يستلزم المطابقة الا بقدر ما يوجب اهل المنطق الى ان الدلالة مطلقا ليست بتابعة  
 للقصد والاستعمال بل الدلالة المطابقة فقط تابعة للقصد والاستعمال فان مدلول المطابقة فقط  
 هو المقصود بالذات وهو المستعمل فيه اللفظ ومدلول التضمن والالتزام ليس مقصودا بالذات ولا مستعملا  
 فيه اللفظ فان التضمن والالتزام عندهم يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق ثم قال الدلالة مطلقا عند  
 اهل العربية مستقلة والقصد والالتفات الى المدلول الالتفات وقصد بالذات فان التضمن والالتزام عندهم  
 لا يستلزمان المطابقة الا بقدر ما يوجب اهل المنطق الدلالة مطلقا ليست متعلقة بل دلالة المطابقة فقط  
 فان التضمن والالتزام عندهم دلالة في ضمن المطابقة والالتفات والقصد الى مدلولها بالعرض والتبعية  
 الالتفات الى مدلول المطابقة فان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق في كلامه  
 فان قيل المعاني المحرفية اليها مدلولات مطابقة او تضمنية او التزامية والمعاني التي فيها يستعمل ان تكون  
 متعلقة اليها بالذات بل الالتفات اليها بتوسط الالتفات الى غير ما فلا يصح دعوى الالتفات والقصد بالذات  
 الى المدلولات على الاطلاق يقال المراد ان الشيء لا يكون مدلولاً بدلالة لفظية وضعية عند اهل العربية الا  
 عند تعلق القصد واستعمال اللفظ فيه واردة من اللفظ بذلك الشيء من غير واسطة واما المنطقون  
 فالمدلول التضمني والالتزامي عندهم ليس كذلك ثم ان ما ذكره هذا البعض مخالف لما يدل عليه كلام الشيخ في منطق  
 الشافعي من كون مطلق الدلالة تابعة للارادة وسيجي نقل كلامه ان شاء الله تعالى الا ان يخصص الحكم المذكور بدلالة  
 المطابقة كما انكبها صاحب المحاكمات فافهم قوله ويرد على اهل العربية آه هذا اليه ما فزعها قال بعض المنطقيين  
 انه يلزم على اهل العربية تحقق دلالة اخرى غير الدلالات الثلاث وهي دلالة التضمن والالتزام على ما ذهب  
 المنطقيين لا يلزم ذلك على اهل المنطق فان ما هو تضمن والالتزام عند اهل العربية فهو داخل في المطابقة  
 ومتمم الى الوضع النوعي في كلامه واحاصل ان التضمنية والالتزامية المنطقيين  
 لا يدخلان في شيء من الاقسام الثلاثة عند اهل العربية فان قيل لا يصح ان يكونوا من غير هذه الاقسام  
 الدلالة المحققة في ضمن الدلالة بخلاف التضمنية والالتزامية العبريتين فانها غير خارجة بين معنى  
 الاقسام الثلاثة عند المنطقيين فانها داخلان في المطابقة ومتممتان الى الوضع النوعي

المعتبر في المعنى المجازي وتفضيله على ما قال العلامة التفتازاني في التلويح ان الوضع النوعي  
قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بخصيصة كذا فهو متعين للذات بنفسه على معنى مخصوص  
يفهم منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بان كل اسم آخره الفاء او يار مفتوح ما قبلها ولون بكسرة  
فهو لفرد بين من يدلول على نحو آخر هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال مسلمين وسلمات فهو يجمع تلك  
المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل اكثر الحقائق  
من هذا القبيل فالمتنوع والمجموع والمفرد والمنسوب عامة الافعال والاشتقاقات والمركبات وبالحكمة كل  
ما يكون دلالة على معنى بالهئية فهو حقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للذات بنفسه  
على معنى فهو عند القرينة المماثلة عن اراقة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه  
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم تثبت من الوضع جواز استعمال اللفظ في  
المعنى المجازي كانت دلالة عليه فهمه منه عند قيام القرينة بحاله فظهر ان المجاز موضوع بالوضع النوعي و  
دال على معناه المجازي مطابقة **قال** المصنوع ولا عكس يعني ان المطابقة لا يستلزم شيئا من المتضمن و  
الاتزام اما عدم استلزامها المتضمن فلتحقق البسائط او وعلية بان تحقق البسائط الخارجية مسلم واما  
تحقق البسائط العقلية فمحمل كلام او الاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز عدم انتهائها التحليل الى جزئياتها  
التحليل بعد فجزان يكون التحليل في البسائط الى اجزاء عقلية غير واقعة عند حد كما في اجزاء المقادير  
غير النهائية واجيب عنه بوجه منها ان امكان جواز التحليل الى غير النهائية غير ضروري المقصود لان تلك  
الاجزاء ليست اجزاء بالفعل وتحقق ما لا جز له بالفعل يكون تحقيق فهم الكل بدون الجزز و قد يراد من المتضمن  
للمطابقة الوجود بينهما لا انفار التركيب والجزز على سبيل الحقيقة ومنها ان بساطة الواجب التوالي خارجا ووجودها  
قد ثبت فيما سبق ونه القدر كاف في تحقق المطابقة بدون المتضمن واما عدم استلزامها الاتزام فلجواز ان يكون  
معنى لا لازم عقلا او عرفا او وعلية بانه ادعى الجواز بعبء الاحتمال العقلي فهو مسلم لكنه لا يفيد العلم بعدم الاستلزام  
بل عدم العلم بالاستلزام وان ادعى بعبء الامكان نفس الامر فيحتاج الى البيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام  
ولا يخفى انه لو اكتفى باللازم في الجملة ولو يجب العرف فكل معنى لا لازم المستندة فالمطابقة مستلزمة للاتزام ولو  
تعدى ما قال شايح المطالع الاولى ان يقال لو تحقق الاستلزام لكان كلما تعقلنا شيئا تعقلنا منه شيئا

آخر لنا تعلم بالضرورة انما تعقل كثير من الاشياء مع الذبول عن سائر اغياره فففيه انما يتم لو لم يكلف في  
 الالتزام بالضرورة في الجملة بل لا يتم على تقدير عدم الاكتفاء بالضرورة في الجملة ايضا لما قيل انه ان اريد بالضرورة  
 عن سائر الاعتبارات عدم خطور الغيب بالبال عند تعقل بعض الماهيات عدم الالتفات الى الغيب  
 واختاره بالبال فسلم لكن ذلك لا يكفي في عدم تحقق الالتزام اذ يكفي فيه لزوم تصور الغير مطلقا  
 عند تصور المسمى سواء كان على سبيل الالتفات والاختار بالبال او لا وان اريد عدم العلم بالغير مطلقا  
 عند تصور المسمى فغير مسلم اذ لنا علم ضرورة لا تنفك عنا ابد اكالعلم بذواتنا والموجودات وثنيتها ونفيها وان لم يحجب  
 بالثبات اليها في بعض الاوقات وقد يستدل على هذا المطلب بان لو كان لكل مهية لازم ذهني لازم من تصور كل مهية  
 تصور لازمها ومن تصور لازمها تصور لازم لازمها وهكذا الى غير النهاية فيلزم من تصور كل مهية ادراك امور غير  
 متناهية فلا بد وان يكون من الماهيات ما ليس له لازم ذهني فاذا وضع لفظها من تلك الماهيات تحقق هناك مطلقا  
 بلا التزام فذلك اولها لاننا سلم انه لو كان لكل مهية لازم ذهني لازم من تصور مهية واحدة تصور لازمها ولازم لازمها  
 وهكذا اذ المعتبر في اللزوم الذهني ان يكون الملازم بطريق الاختار بالبال مستلزما لتصور الملازم ومن الممكن ان  
 ان لا يكون تصور لازم المهية الذي لازم من تصور ما لك فلا يلزم تصور لازم لازمها قطعاً وثانيتها ان لو سلم انه  
 يلزم تصور لازم لازمها فلا يتم انه يلزم ادراك امور غير متناهية نحو ان لا تنهاى الى لازم يكون لازمه بعض ملزوماته  
 بمرتبة او مراتب او لا متعلق في تحقق الملازمة الذهنية من الطرفين كما في التضاد كيقين وقد يقال ان المجموع  
 المركب من المهية ولازمها مهية ايضا فلا بد له من لازم فيلزم تصور ثالث ثم المجموع المركب من الثلثة مهية  
 اخرى فيلزم تصور رابع وهكذا فيلزم ادراك امور غير متناهية فقل قال المصوكونه ليس غير اذ قال الامام  
 الرازي ان المطابقة يلزمها الالتزام لان لكل مهية لازما ذهنيا واقله انها ليست غير لازم واجيب عنه بان كونه ليس  
 غيره ليس لازما به بل بالمعنى الاخص والمعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصور  
 الملازم تصور ضرورة ان شبه بالالتزام هو اللزوم بالذهني اعني كون الامر انما يرجح بحيث يستحيل في الوجود  
 حصل المسمى فيه لا المعنى الاخص وهو ما يكون قصوره وتصور ملزومه كما في ان يلزم بالضرورة بينه فان قيل او حصل لنا  
 شعور فلا بد وان يحصل لنا التمييز بينه وبين غيره والا فلا شعور لنا به اصلا ضرورة ان كل مشهور به موجود في الوجود  
 وهو كل موجود متميز عن غيره وعلى تقدير حصول التمييز بينه وبين غيره يلزم له شعور بالغير فيكون له شعور بالمتنوع المتغير

وباجمل سلب مطلق الغير لازم بين بالمعنى بالانحصار لكل مفهوم وان كان سلب الاغيار المحصورة من اللوازم  
 المعنى الا ان يقال كل معلوم به وان كان موجودا في الازمين متميزا في نفسه عن غيره لكن ذلك لا يستلزم ادراكنا  
 لا يتبادر عن غيره اعني سلبا لغيره واللازم من كل تصور تصديق وهو باطل قطعاً فلما يكون لازماً بنينا  
 بالمعنى المتغير في الالتزام قتال جدات قال المص واما التضمنية والاثرائية آه يعني كما ان المطابقة لا يستلزم  
 الالتزام يجوز ان لا يكون للمعنى لازم بين يلزم من فهمه لا فالتفعل كثير من الاشياء مع الذبول عن وعيها  
 كما انهم لا يستلزم الالتزام يجوز ان لا يكون للمعنى المركب لازم كس ولا فالتفعل كثير من المعاني المركبة  
 مع التفعل عن الامور الخارجة عنه وهذا شكل جداً على تقدير اخذ الالتزام التقديري في الالتزام كما هو راي المص وعدم  
 استعمال الالتزام التضمني نظائر لتحقيق في البسائط قال المص والافضل وقال اشج في الفصل السادس من  
 اولى منطقي الشفاء الموجود في التعليم الاقدم من رسم الالفاظ المفردة هو انها هي التي لا تدل اجزائها على شيء واستلحق  
 فربما من اهل النظر في الرسم واوجب انه وحسب ان يزاد فيها التي لا تدل اجزائها على شيء من معنى الكل اذ قد  
 تدل اجزاء الالفاظ المفردة على معان كقولها لا تكون اجزاء معاني اجزاء وانما راي ان هذا الاستفاد من متفقيه  
 وهو وان هذه الزيادة غير محتاجة اليها للتفهم بل للتفهم وذلك لان اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولو لا ذلك لكان  
 لكل لفظ حق من المعنى لا يباوذة بل انما يدل بارادة الالفاظ فكما ان الالفاظ يطلقه والاعلى معنى كما يعين على انواع  
 العار فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه والاعلى معنى آخر كما يعين على الدينار فيكون ذلك دلالة فكذلك اذا اخلاه في  
 اطلاقه عن الدلالة البقي غير دال وهذا كثير من اهل النظر في لفظ فان الحرف والصوت فيما اظن لا يكون بحسب  
 المتعارفين عند كثير من المنطقيين لفظاً ويشتمل على دلالة واذا كان ذلك كذلك والمتكلم باللفظ المفرد لا يريد ان  
 يدل بجزءه على جزء من معنى الكل ولا ايضا يريد ان يدل بجزءه على معنى آخر من شأنه ان يدل به عليه وقد انعقد لفظ  
 على ذلك فلما يكون جزءه ليست له والاعلى معنى حين هو جزء بالفعل اللهم الا بالقوة حين يجزى الاضافة المشار اليها  
 وهي متعارفة اذ قد انما دلالتها وبالحكمة ان دل فانه يدل بلا حين يكون جزءاً من اللفظ بل ان كان لفظاً  
 قائماً بنفسه قائماً وهو جزء فلما يدل على معنى البتة انتهى وتخصيه ان اللفظ لا يدل بنفسه على معنى بل انما يدل عليه  
 بارادة الالفاظ حتى لو فلا عنها لا يكون والابل لا يكون لفظاً ايضا عند جماعة فجزء عبد الله ويجوز ان الناطق  
 ليس والاعلى معنى في حال العلم بل هو بمنزلة الزاير من زيد ومنزلة ان من الشان واور وعليه كل من لفظ  
 في كلامه بان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بالوضع ولا يخاف في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكذلك

ذلك اللفظ أو تخيلته لتفعل معناه سوارا واداه اللفظ اولاً وانت تعلم ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي في الاستدلال من سماع  
 اللفظ الى المعنى المرصوع له بل لابد ان يفهم الى السلع الاتفاقات الى الوضع ونحن نجد من انفسنا اننا لا نفهم اسم  
 الاصطلاحية المفردة وانت عند اطلاق الاعلام المركبة مع كوننا عالمين بالوضع الاصطلاحية وما هو الا كوننا واولا من حينها  
 متوجهين الى المعاني المستعملة فيها او اوضاعها نعم يمكن الاتفاقات الى الاوضاع الاصطلاحية فيفهم المعاني الاصطلاحية  
 عند فهم المعاني المقصودة لكنه نادراً جداً واما الدلالة بجزء وتخييل اللفظ فهي دلالة غير لغوية لا تستلزم الى الاوضاع  
 الجبالية من اللفظ كما صرح به بعض المدققين ثم لا يخفى على من فهم سليم ان الدلالة غائية للوضع والوضع في  
 انما وضع اللفظ ليفهم السامع ما اراده التكلم لان الوضع ليس الا تعريف ماني الفهم فيفهم ما هو غير مقصود التكلم ليس له دلالة  
 مصطلحية فيما هو المراد من اللفظ لم يكن له دلالة عليه اصلاً فاللفظ الذي لا يرد بجزء دلالة على جزء معناه لا يكون جزئاً  
 والاشلي المعنى دلالة مصطلحية وان كان جزءه بارادة اخرى صالحة للدلالة عليه فاستبان انه لا فرق بين عبد الله  
 وبين المنطق ان من انسان في عدم الدلالة على معنى قال المحقق الطوسي في شرح الاخبار ان لا تامل متاعاً ففهم  
 من نفسه لا يجب بين عبد الله من عهد الله او كان معلماً وبين لفظة ان من انسان نقلاً وثاني المعنى فان كليهما  
 يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شيء واما كون الاول منفولاً من لغت والثاني غير منفول فامر مبرح  
 الى حال الالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في الدلالة وقال الشيخ في خواصم الفصل الخامس من ثمانية فاهية  
 الشار ليس لفظاً ومولف بحسب الانسان لفظاً ومولف بحسب استعمال اهل المنطق فان عبد الله عبد الرحمن  
 او تابل مشراً او مثال هذه اللفاظ وان كانت بحسب اللغة مؤلفة فانها لا تعد من المتوفقات بحسب نظر المنطق  
 او كان لا يرد بها خارجاً حيث جعلت القابا واسماء شخصية ودلالة على المعنى اصلاً وان كان قد تيقن ان  
 يدل بهما على معنى في موضع آخر فاقبل قال المصنف وهو ان كان مراداً للعرف حال الفجر قال السيد المحقق قد  
 في حواشي شرح النخعي ان نسبة البصيرة الى ما كانتا كنسبة البصر الى بصيرته وانت اذا نظرت في المرأة و  
 شاهدهت صورة فيها فلان هناك حالتان احدهما ان تكون متوجهة الى تلك الصورة مشاهداً اياً ما قصدت جاعلاً للفرق  
 ح آله في مشاهدتها ولا شك ان المرأة مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بالبصار على هذا الوجه ان  
 تحكم عليها ولتقت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها وتلا خطها قصداً فتكون صالحة لان تحكم  
 عليها وبها تكون الصورة مشاهدة تبعاً غير لتقت اليها فتظهر ان من البصيرات ما تكون تارة مبصرة بالذات  
 واخرى آله لا بصيرة غير فتن على ذلك المعاني المدركة بالبصيرة من القوى الباطنة واستنوع ذلك

من كونك تام زيد وكونك نسبة القيام الى زيد ولا شك انك تدرك فيها نسبة القيام الى زيد لا انهما في الاول  
 دركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالها فكما انها مرة تشاهد بها بامر شرط واحد بها بالآخر  
 ولذلك لا يمكنك ان تحكم عليها وبها مادامت دركة على هذا الوجه وفي الثاني دركة بالقصد ملحوظة في ذاتها  
 بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فهي على الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها  
 وكما تحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات استقلة بالمشيومية فتحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة  
 بالغير التي لا تستقل بالمفهومية اذا انتهت بها فاعلم ان الابتداء مثل معنى هو حالة الغيرة متعلق به فاذا لاحظ العقل  
 قصدا وبالدات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته صاعدا لان يحكم عليه وبه ويلزم ادراك متعلقة اجمالا و  
 وتبعاً وهو بهذا الاعتبار لدول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظة على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فنقول مثلاً  
 ابتداءية البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال وصلاحيته الحكم عليه وفيه الا حظه العقل من حيث هو حالة بين  
 اسير والبصرة وجعل آلة لتعرف حالها كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح ان يكون محكوماً عليه لا محكوماً به  
 بهذا الاعتبار لدول لفظ من وقال في حواشي شرح المختصر الابتداء ان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً ملحوظاً العقل  
 بالذات يمكن ان يحكم عليه وبه وان اخذ بمعنى معين متعلقاً بشئ مخصوص فلا اعتبار ان احد هما ان يلاحظ العقل من  
 حيث انه مفهوم من المقدمات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوماً مستقلاً يصلح ان يكون محكوماً عليه وبه وانما  
 ان يلاحظ العقل من حيث هو حالة لشيء ويجعل آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه بالقصد هو ذلك الشيء  
 وبذلك الاعتبار هو مفهوم لا يستقل بالتفعل والملاحظة انما يلاحظ العقل باعتبار ملاحظة ذلك الشيء فاعقل في  
 الاول يتوجه الى مطلق مفهوم ويلزم ادراك متعلقة اجمالا لكنه ليس مقصوداً بالذات وفي الثاني يتوجه الى  
 مطلق المفهوم ايضا لكنه يعني به الى متعلق مخصوص وهو المفهوم من ذلك ابتداء البصرة وفي الثالث يتوجه  
 بالقصد الى المتعلق ثم انه في تعرف حاله يلاحظ الابتداء المتعلق به اذا انتهت به فنقول معنى من ليس هو  
 الابتداء المطلق ولا المخصوص الماخوذ بالاعتبار الاول والاصح ان يقع محكوماً عليه وبه قطعاً لئلا لا شك في  
 ان المفهوم المستفاد منه في قولك سرت من البصرة على الوجه الاول الذي استفيد منه لا يصلح بشئ منها  
 فتبين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يستقل بالمفهومية ولا يتصل فيها  
 وفاجبا لا متعلق ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة لا مشترك فهو موضوع لذلك وضعاً عاماً على معنى  
 ان الواضع تصور معنى الابتداء المطلق ولا خطبه بجزئية فحين به لفظ من بازائها واما الابتداء فاولوا وضع

لقصور مفهوم الابتداء المطلق ولا دخل النسبة من حيث هي حالة بينه وبين شئ معين في زمان خاص وعين لفظية بازاء  
 هذا المجموع فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كمفهوم المحرف فلذلك لا يتحصل الابتداء وههنا خارجا لا يذكر الفاعل انتهى  
 واحاصل ان الابتداء مثلا اذا لاحظ العقل قصدا بان يتوجه اليه في نفسه كان معنى مستقلا بالمفهومية ملحوظا بالذات  
 لا يحتاج في مفهومية الى متعلق ويلزمه تعقل المتعلق اجمالا حتى تكون حالة اجمالية في الذهن هو بهذا الاعتبار معنى لفظ  
 الابتداء واذا لاحظ من حيث انه حالة بين السير والبصرة وذلك بان يتوجه الى السير والبصرة بالذات بانها وقع في التحرك و  
 لاحظ الابتداء بانه متعلق بهما بان يكون الابتداء ابتداء لسير ومن البصرة بياناً لتعرف حالهما بان يكون السير متصفا بالابتداء  
 والبصرة متصفا بالمبتدائية كان معنى غير مستقل لا يمكن ان يحكم عليه به ولا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلق مخصوص بانه حال  
 متعلق مخصوص فلا يدل عليه الا بفهم كلمة والذات على معنى مخصوص بخلاف لفظ الابتداء فانه موضوع لمعنى كل مستعمل للوقوف  
 تعقله على متعلق مخصوص وبالحكمة فلا ابتداء اعتبارا الاول اعتبارا نفسه من غير ان يخصص الشئ وهو معنى مستقل للذات  
 للفظ الابتداء وثانيها اعتبارا انه حالة بين السير والبصرة وهو معنى جزئي ملحوظ بين السير والبصرة وهذا معنى غير مستقل  
 ودلول للفظ من وفيه كلام اما اول فلان معنى الاسم قد يكون جزئيا كما في هذا الابتداء ومعنى المحرف قد يكون كلياً  
 بكليته الطرفين كما يقال سير المسجد خير من سير السوق ضرورة ان النسبة معنى حرفي وليست بجزئية فان النسبة انما  
 تخصص لتخصص التبيين وبما فيما نحن فيه كالتان فان النسبة ايضا لك والقول بان مراده بالجزئي الجزئي  
 الاضافي في غاية السخافة والركاكة لانه ان اريد به ان معنى الابتداء انما هو عند كل كنه مندرج تحت الابتداء المطلق  
 فهو منسطة محضه اذ لا معنى لكون الابتداء انما هو من حيث هو لك معنى كلياً وقد صرح هو بان المعنى المحرف في عبارة  
 عن الابتداء انما هو من حيث هو انما يكون الابتداء انما هو جزئياً انما فيها انه مندرج تحت الابتداء المطلق فليس  
 لكن لا ينافي كونه جزئياً انما فيها بهذا المعنى كونه جزئياً حقيقة كما ان زيدا مثلاً مع كونه جزئياً حقيقة جزئي انما  
 ايضا وبالحكمة لا يلزم من كونه جزئياً انما فيها كونه كلياً مع انه مصرح بنفي الكليته عنه فتأمل ولا تحبط واما ثانياً فلانه لما قل  
 ان يقول معنى لفظ من مطلق الابتداء وتخصيصه انما يكون بواسطة الاجراء على السير والبصرة مثلاً فالتخصيص  
 مستفاد من اجراء على الطرفين المخصوصين كما ان معنى الامة مطلقة ويكون تخصيصها مستفاداً من اجراء على  
 الطرفين فاحتج ان نشاط الفرق بين المعنى الاسمي المستقل والمعنى المحرف في الغير المستقل انما هو نحو الملاحظة  
 فلا تامة بينهما بالذات بل انما التفاضل بالاعتبار فان لوحظ ذاته والتفت اليه لك يصلح لان يكون محكوماً عليه به  
 وان لوحظ تبعيته لغيره يكون آلة للملاحظة حاله لا يصلح لشيء منها وزعم ان الابتداء المطلق لا يمنع ان يكون محكوماً

عليه وبه والابتداء الخاص يمنع ان يكون كك زعم باطل فان الابتداء الخاص كالابتداء المطلق اذ كان المحظوظ بالذات  
لا تبعية شئ آخر يصلح ان يكون محكوما عليه وبه والابتداء المطلق كالابتداء الخاص اذ كان المحظوظ تبعية الغير لا يصلح  
لان كذا ان يكونا عليه وبه فمدار استخراج الحكم هناك كون معنى من مثلاً ما هو تبعية الغير لا كون معناه بالنبذة مخصوصة  
وكذا الحال في معاني سائر الحروف المعنى في مثلاً ظرفية مطابقة ويكون تبعية ما مستقلاً من اجرائه على الطرفين  
المخصوصين فالظرفية المطلقة كالظرفية المخصوصة اذ كانت المحظوظة تبعية الغير والظرفية المخصوصة كالظرفية المطلقة  
اذ كانت المحظوظة بالذات لا تبعية الغير وهذا يظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة لا كما زعم صاحب  
الافق المبين ان يتصل وغير متصل مختلفان حقيقة فلا يمكن ان يكون المعنى الغير مستقل مستقلاً والعكس  
وسيجي ابتداء من يتحقق انشأ الله تعالى واثقل ان الابتداء المطلق وان كان لا بد له من متعلقين لكنها لعدم  
تبعيتها لغيرها من لفظ الابتداء بلا احتياج الى لفظ آخر فلو كان مستقلاً والابتداء الخاص لما اعتبر فيه المتعلق  
بما هو مخصوصة لا يفهم من اللفظ بدون ذكر الفاظ والة عليها كان غير متصل فالمستقل هو المطلق وغير متصل  
هو الخاص وهو متعلق للمطلق فلم يكن شئ واحد مستقلاً وغير مستقل في ملاحظتين فليس بشئ لانك قد عرفت ان  
الحرف موضوع للنسبة المخصوصة وبه ابتداء خاص فيجري الملاحظتان فيه بلا ريب وظهر ايضا ان اقالوا ان معنى  
عدم الاستقلال هو الاحتياج في انقل الى امر آخر المراد به الاحتياج في انقل تابعاً في الملاحظة لا المطلق  
الاحتياج حتى يوجد في المعروف بالنسبة الى المعروف بالكسوف في الاسماء اللازمة الاضافة واسماء الشرط معجم  
بمستقلاً لها وبالسمة الحرف موضوع للنسبة من حيث انها محظوظة بالنتج ولذا لا تصلح لان يحكم عليها وبها الاسماء  
اللازمة الاضافة موضوعه لنفس الامور التي معروفه للاضافات فهي في انفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة  
الغير مستقلة في الاستعمال فالاسماء اللازمة الاضافة في انفسها صالحة لان يحكم عليها وبها بخلاف الحروف  
وقد توهم العلامة التنازلي ومن تبعه ان الواضع قد اشترط في دلالة الحرف على معناه ذكر متعلقة والافعه  
مستقل في الملاحظة وزيغه اسباب المحقق قد بان هذا القائل ان اعترف بان معنى الحرف بهي نسبة المخصوصة  
فلا يصح لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظ من هو  
معنى الابتداء بعينه الا ان الواضح اشترط في دلالة من عليه كذا المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء على نص  
لفظه من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنفسها فيها فزعمه هذا باطل اما اولها فان هذا الاشتراط  
لا يتصور له فائدة اصلاً بخلاف اشتراط القضية في الدلالة على المعنى المجازي واما ثانياً فلان الدليل على هذا

الاشترط ليس نفس الواضع عليه كما توهمه لان دعوى ورود نفس منه في ذلك خروج عن الاضمار قبل هو الزم  
 ذكر المتعلق في الاستعمال وذلك مشترك بين الحروف والاسماء الالوانية الاضافية واجواب عن ذلك بان ذكر  
 المتعلق في الحروف لتقسيم الدلالة وفي تلك الاسماء لتخصيص النماية على اقليل للحكم بخت اذ يجوز المعكس وانما نشأ ذلك  
 يلزم ان يكون معنى لفظة من معنى مستقلا في نفسه صامحا لان الحكم عليه وبه الا انه لا ينفقه منها وحدها فادخلها  
 ما تيمم به ولا انتها وجب ان يصح الحكم عليها بها ذلك مما يقول به من له ادنى معرفة باللغة واحدا لها ولذلك قال السكاكي  
 لو كان ابتداء النماية وانتهائها والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء والانتها والغرض اسماء كانت  
 هي ايضا اسماء لان الكلمة اذا سميت اسما سميت لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها هي اذا افادت هذه  
 الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام قوله هي التي آتت في احكامها في معنى مع الترتيب لمخصوصها  
 فلا يرد المقلوب نحو ذلك في قلب كان فانه لا يدل على النسبة انتهت قوله وتوضيحه ان كان مثله آتت في  
 منطق الشفارة ما لا ادوات كقولنا من وعلى والكلمات الوجودية فانها لا تدل على الدلالات والكلمات الوجودية  
 هي كقولنا صار ليصير وكان يكون لا الدال على الكون مطلقا بل على الكون فقيما لم يذكر شيئا بل هي الكلمات التي  
 انما يدل من المعاني التي يدل عليها الحكم على نسبة الى موضوع غير معين وفي زمان يكون تلك النسبة بمعنى النظر  
 ان يقال ولا ينفك عن لفهم الكلمة الحقيقية اياه والدليل على ان هذه المعنى الادوات والكلمات الوجودية لو انفك  
 الدلالات انه اذ قيل ماذا فعل زيد ففعل صار وقيل اين زيد ففعل في لم يقف الذهن معها على شيء وهو معنى الاول  
 والكلمات الوجودية تدل على الاسماء والافعال والادوات نسبتها الى الاسماء نسبة الكلمات الوجودية الى الافعال  
 ويشتركان في انها لا تدل بانفردا بل انما تدل على نسب لا تعقل او تعقل الامور التي هي ليست منها فكذلك اذا  
 سئل سائل ماذا يفعل زيد وقيل صار او كان واريه كان شيئا ثم سكت ولم يرد عليه واجتهد وقيل ان وسكت  
 بقى الذهن طالبا بعد ولم يتبينه الا على نسبة مترتب فلا يصح افراو لان وضع او يحل يتبدل بها او يحجر الا انه لا يتغير  
 بها لفظ آخر فمقصودها فاذا قرن بها غير ما صح ان يكون مبتدئا او مخبرا وجميع هذا الدال على نسبة غير معينة كمن  
 وعلى وانما على النسبة غير معينة كغيره لان هذا الكلام قد فسر اسيد الحق قد قوله بل على الكون نسبة آتت بان معناه  
 بل على كون شيء شيئا لم يذكر اى لم يذكر ادم يذكر كان فلا يكون داخل في بل هو ليعني ان المراد ان ذكر الشيء  
 الثاني يكون بعد ذكر كان وان كان تعقلا قبل تعقل مفهومه ضرورة ان تعقل طرفي النسبة متقدمة على تعقلها  
 فهو خارج عن مفهومه الذي هو النسبة واورو عليه بان ذكر الشيء الثاني لا يلزم ان يتاخر عن ذكر كان بل قد يتقدم

عليه كقولك فقير كنت اللهم واجيب بان المراد التنازل لثبوتها وسلب المعينة اللغوية سوار كان متقدما عليه شيئا  
عنه بآراء على ان المقصود خروج مفهوم تبيينها على الفرق بينية وبين كان التامة لانها تدل على كون الفاعل  
شيئا هو نذكر كور في مرتبتها ودخل في مفهومها وهو يحدث الذي هو محمول على الفاعل حقيقة والى هذا يرجع ما قال  
بعض المتقين في تفسيره ان معناه انه انما يدل على كون الشيء شيئا لم يذكر ذلك لشيء عند ذكر كان فلا يكون  
دخلا في مفهومه اذ حاصله سلب المعينة اللغوية سوار كان متقدما عليه ومتنازعا عنه وهو كاف في خروج الشيء التام  
عن مفهوم كان التامة بخلاف كان التامة لانها تدل على كون الفاعل شيئا هو نذكر كور في مرتبتها ودخل في  
مفهومها وهو يحدث الذي هو محمول على الفاعل حقيقة والمراد بدلالة الكلمات الوجودية على نسبة الى موضوع  
غير معين دلالتها على غير معين حين ذكر هذه الكلمات وان كان معيننا في الواقع ثم ان الدليل الذي ذكره  
الشيخ على كون الادوات والكلمات لواقص الدلالات دليل اني فان الوسط فيه وهو عدم الوقوف على معنى  
محصل معلول لعدم الاستقلال وقد يتدل عليه من طريق العلم بانه لا بد بين الالفاظ من الالفاظ يرتبط بها  
المفردات المستقلة والالفاظ التي المحكوم عليه المحكوم به ولا بد ان تكون تلك الالفاظ غير مستقلة الدلالة والا  
يحتاج الى الالفاظ اخرى ولا ريب ان تلك الالفاظ ليست الادوات والكلمات الوجودية فالحمد ولا وسط وهو الموضوع  
للملاحظة لعدم الاستقلال فانهم قوله حتى تنضم اليها كلمة اخرى هذا مطابق لما قال الشيخ في منطق الشفا  
وقد نقل كلامه ومحمدا ان الادوات والكلمات الوجودية لا تصلح بالافراد بها لان موضوعها لا يتحل الا ان الثمين  
بها لفظ آخر تنضم لقضائيا فيصح ان يجزئ عنها بها وقال بعض المتقين في حواشي شرح التهذيب بل لا يصح  
ح اللفظ الا بالعرض فان معناه لا يمكن ان يتعلق بالقصد به بالذات فلا يمكن ان يتعلق به الحكم بالذات فعلى  
التقدير الاقتران لا يصح ان يجزئ عنها بها كما لا يصح ان يعقل على تقدير الافراد وقال في حاشية حاشية تهذيبه  
ان ما هو مقصود بالعرض في الملاحظة التي هو مقصود بالعرض فيها لا يصح ان يحكم عليه به لا وحده ولا مع غيره  
اذ لا يتصور القصد الى شيء والقصد بالعرض الى جزء في ملاحظة واحدة فان الكل والجزء في ملاحظة واحدة مقصودا  
ليقصد واحدا قيل ان المركب من مستقل وغير مستقل الذي تعينه من اجزائه مستقل مستقل مما لا يلتفت  
اليه لا يحسن ان يشار بهذا الكلام على ان كلما هو غير مستقل انما تكون مرة تعرف حال الغير فقط وتكون ملحوظا  
بالعرض واللفظ هو ان الشيء الغير المستقل لا يكون ملتقيا اليه بالذات وحده واما انه لا يلتفت اليه بالذات  
ولو بعد التمام اخر جزء اليه غير معين ولا معين وبالجملة عدم استقلال الادوات والكلمات الوجودية انما يشار

الاتقادات اليها وحدها ولا يتنا في الاتقادات اليها بعد تصورها بواسطة القصور الطرفيين فانهم قد لم يكلفوا اذا قلت آو  
 قال سيد المحقق قد محصله ان الفعل التام مثل ضرب يدل على المعنى المعين الصالح لان يكون مستقلا في الغير  
 وعلى نسبة ذلك المعنى الى فاعل ما وعلى زمان تلك النسبة فمدلول ضرب مثلا مثل على ثلثة اشياء او الفعل  
 الناقص مثل كان لا يدل على معنى صالح للاسناد الى الغير بل انما يدل على مجرد نسبة مع زمانها فغناء ما نقص  
 من الفعل التام بجزوا فلا يكون الفعل الناقص مع فاعله كلاما تاما بل يحتاج الى امر اخر فيصالح للاسناد فكان  
 مثلاً اذا كان معناها بقاء الشيء في نفسه تكون تامته والحكم مع فاعلها كلاما تاما واذا كان المراد بها كون  
 فاعلها صفة خارجة عن معناها تكون ناقصة نحو كان زيدا قائما وليس المراد بها وجود زيد في نفسه بل كونه على  
 صفة القيام فالحال لم يذكر القيام لا يكون كلاما تاما ومن ثمة قيل ان الكون ليس معنى مشترك بين الكونين كيف  
 وبهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لا غير وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا في نفسه اما قيل  
 الكون في نفسه معنى مستقل ولفظه عدم الاستقلال بخصوصيته وبهذا المعنى مستقل مبدركان التامة و  
 الناقصة ليس بشئ لان كان الناقصة غير مشتملة على الحدث الذي هو دار الاستقلال في الافعال لانها  
 بما دلت على نسبتها لصورتها على افتراضها باحد لازمة الثلثة بخلاف كان التامة فانها باذاتها تدل على  
 الحدث وصورتها على الزمان والنسبة الى فاعل ما خلا معنى لكون المعنى مستقل مبدركل واحد منهما وبهذا  
 القول بان المعنى مستقل بعروض نسبة لها يكون غير مستقل باطل فانهم ولا يخطئ في له المشهور انه قد  
 استد على دلالة الفعل ببيتها على الزمان بانه متجدد باحد وان اختلفت المادة كما في ضرب وطلب و  
 مختلف باختلافها وان احدثت المادة كما في ضرب يضرب واور وعليه سيجد المحقق قد بان تضاريف الفعل  
 الماضي بل المعلوم والمجهول صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان والصيغة للزمان احوال والاستقبال متجددة واسم  
 المقدمتان فلا بد لان على استناد الزمان الى الصيغة لا مكان استنادها الى المواد المختلفة ضرورة جواز  
 اشتراك المختلفات في امر واحد وان تعلم ان الوضع في اشتغالات اعمى اذا تضارب والطالب غيرهما  
 لا يتناهي من صيغ اسم الفاعل لم يلا خطها الواضع بخصوصياتها لوضوح المعنى الفاعلي قطعاً بل القدر المشترك بين  
 تلك الخصوصيات الغير المتناهية وبما هو الالهية الفاعلية المعبرة عن خصوصيات المواد وحسب المقصورات العقلية  
 وان المنع تجرداتها بحسب التحقيق الخارجي وكيفية الاحوال في ضرب طلب وامتثالها مما لا يتناهي فالواضع  
 وان وضع الحدث الخاص المفهوم من ضرب لمادة المحصورة ايضا بكونه لم يلا خط الوضع لثبته الزمان

الماضي الا ان القدر المشترك بين صيغ الماضي المجزوء والمضارع والمذكر والمؤنن والمعلوم وكذا الاخطا القدر المشترك بين صيغ  
 الماضي المجزوء والمضارع والمذكر والمؤنن والمعلوم وكذا الاخطا القدر المشترك بين صيغ الماضي المجزوء والمضارع والمذكر والمؤنن والمعلوم  
 كائنته فلهذا وكذا الاخطا القدر المشترك بين صيغ الماضي المجزوء والمضارع والمذكر والمؤنن والمعلوم وكذا الاخطا القدر المشترك  
 بين صيغ المضارع على التخصيص الذي مر في الماضي ووضعه لمعينين احوال والاستقبال فظهر ان كون الافعال  
 لها ثباتها الذي على الارضية كالاشياء فيه وقولهم الزمان متحد بالزمان والهيئته وان اختلفت المادة معناه ان الزمان  
 الماضي مثلهما بحيثية كونه نظرا للتعامل المجزوء عن التقديرات المدونة للافعال المزينة فيها الصادرة عن الفاعل المتكبر  
 الغائب المعاني متحدة مع اتحادية فعل حتى لو انتقلت تلك الهيئة اتفقت ففهم الزمان الماضي بالحيثية المذكورة  
 وان بقي مفقودا من حيثية اخرى كما في ضربا وضروا وغيرهما ولا يرد عليه ما قال من ان الصيغة الزمان احوال  
 وليس كذلك بل تتخذ احيثية المضارع انما وجدت لانها لا تدل على الزمانين لكونها مشتركة بينهما فالزمان  
 المجزوء هي له احيى احوال والاستقبال جميعا متحد بالاتحاد وما معنى قولهم الزمان مختلف باختلاف الهيئة وان  
 اختلفت المادة ان الزمان بالخصوصية المتغيرة في الوضع له مختلف باختلاف الهيئة الموضوع له مع تلك  
 الصيغة يرد ولا يرد عليه لانهما لا يرد عليه احيثية الماضي او احيثية الزمان الماضي وان اختلفت فيها لكن بخصوصيات  
 المتغيرة في الوضع لا يرد عليه تلك الطبيعة قد اختلفت فلهذا باختلاف الصيغ فاختلقت الطبيعة ايضا بهذه الاقسام  
 او الطبيعة من حيثية من متغيرة من اخصوصيات لم يوضع له هيئة وبما ذكر من ان الوضع في اشتقاق نوعي الوضع  
 ما اورد في كتابه المتقدمين اليه ونقول انما هو التوضيح ان الوضع النوعي مما لم يكن له احد والذي يعقل من الوضع  
 النوعي ان يكون له في نوع المعاني نوع اللفظ لا خصوص فرد منه مثلاً صيغة اسم الفاعل نوع من اللفظ  
 ولفظها صيغة اسم الفاعل فرد معين له فالنوع الدلالة على مجموع ذاتها مع معنى ما قائم به هو النوع لا خصوصية فرد  
 من الافراد وانما يرد عليه مجموعها من الافراد والاتحاد والتجمع معهما في الوجه الخارج فان قيل يجوز ان يكون الوضع  
 جعل النوع المذكر كذا في الاما حذفت افراجه فوضع تلك الافراد بازاء تلك المعنى فمعنى الوضع النوعي كون النوع كذا  
 بالوضع لا نوع موضوعا بل هو العلم بالوجه هو الوجه فالحكم عليه بالوضع هو النوع احوال  
 في المثالين ان الافراد التي هي ليست بخاصة فيه الا بالعرض اى باعتبار نوعها وان جاز الحكم على المعلوم بالوجه  
 فلهذا في المثالين المذكورين اعتبار النوع في اللفظ على وجهه هو الاعتبار في اللفظ على وجهه هو الاعتبار  
 في المثالين فلهذا في المثالين المذكورين اعتبار النوع في اللفظ على وجهه هو الاعتبار في اللفظ على وجهه هو الاعتبار

من الحركات وسكنات وترتيب الحروف ومما يشتمل على ثلثة اجزاء محدث ونسبة الى الفاعل في الزمان  
 فالما قد تدل على محدث واليهية على النسبة والزمان اعترض بين المحدثين واليهية فانه لا بد من  
 والزمان فلا وجه يجعل احدهما جزوا والاخر خارجا فينبغي ان يكون نسبة الطرفين بغيره الى نفس الزمان  
 نسبة القيام جزوا لنفس القيام واجاب بانهم ارادوا بالزمان ان يكون في الزمان نسبة يدل على ذلك فانه هم بان يكون  
 اليهية المستقل بالمفهومية ومن العلوم ان غير مستقل لا يكون من مقولة الحكم بل من مقولة الوجود فانه  
 والحق ان معناه آه هذا الفعل عما قال بعض المدققين ان معنى الكلمة معنى واحد اجمالي فيلزم العقل الى هذه النسبة  
 كما يليق به الوجود ان سليم وهو مستقل فان الاستقلال وعدة معنيين للملاحظة ومختلفان باختلافها فاما  
 ان الفعل لا يشتمل على النسبة بل هو له مقتضى مستقل دون المطابقة كلام ظاهري كيف وذلك لا يوجب الاعتدال  
 المنطق لا اعتبارهم في ضمن المطابقة ولا اعتدال العربية لا اعتبارهم الاستعمال في مطابق الدلالة وانهم  
 ذلك البعض ان معنى القضية ايضا امر اجمالي لانه العقل الى اجزائها فاذا لم يلاحظها ملاحظة اجمالية كان  
 واذا لوحظ ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل التحقيق ان اللفظ الذي لا يدل جزية على جزية معناه لا يدل  
 تفصيل بل انما يدل على امر واحد مجمل واللفظ الذي يدل جزية على جزية معناه لا يدل الا على التفصيل ولو لوحظ  
 اجمالا يخرج عن معناه فذلك التفصيل ان كان شتملا على النسبة الملاحظة بالنتج تامة كانت او ناقصة فهو غير  
 مستقل كاجملة والمركب التقديري فالقول بان معنى القضية معنى اجمالي خطأ لان القضية هي التي توقع بين  
 طرفيها نسبة وبلا خلاف تلك النسبة مع طرفيها تفصيل ثم يقصد بطبيعتها النسبة الخارجية التي تكون بين طرفيها  
 الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما في الذهن وعما هو مدلول الكلام فاذا اقتضى من هذه الامور بان لا يتحقق مثلا  
 الطرفان او يتحققان ولكن لا يقع بينهما نسبة او يقع بينهما نسبة ايضا لكن لا يلاحظ تلك النسبة على التفصيل  
 سواء كانت هي مطابقة او لا مطابقة للنسبة الخارجية او يلاحظ على التفصيل لكن لا يقصد بطبيعتها النسبة الخارجية  
 التي بين ذينك الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما هو في الذهن وعما هو مدلول الكلام لا يتحقق على شيء من هذه  
 التقادير القضية وباجملة الملاحظة الاجالية يخرج القضية عن حقيقتها لانها على هذا التقدير تكون في قوى المقتردين  
 لان يكون محكوما عليها وبها كما ان القول يكون معنى القضية معنى اجماليا خطأ كقولهم بان معنى الكلمة معنى  
 تفصيلي خطأ بل معنى الفعل امر واحد اجمالي يفصل العقل الى الاجزاء الثلاثة والحدوث وان كان في الامور  
 عليه بل ان احداثا لنفسه لا يصلح الا ان يحكم به فقط فالفعل معناه المطابقة مستقيل ولا حاجة الى ان يحتمل

استقلاله بالنظر الى معناه يقتضي ان يحدث بل يمكن ان يقال لو اعتبر استقلاله بالنظر الى معناه يقتضي لزوم  
الترجيح بلا مرجح او عدم استقلاله لان الاجزاء الثلاثة لمعناه الاجمالي اما كلها مستقلة في هذا المعنى فاعتبار  
الاستقلال باعتبار الحدث ترجيح بلا مرجح واما غير مستقلة باعتبار ان لحاظها تابع للحاظ الكل فيلزم عدم استقلاله  
فتحقق ان معنى الفعل معنى واحد اجمالي يحلله العقل الى اذورات ثلثة وهو مستقل قطعاً فان  
يقول هذا يوجب صحة كونه محكوماً عليه مع انهم قد اجتمعوا على اتقائه يقال الفعل انما وضع لذلك المعنى ما نحوذا على انه  
سند الى تقي وانما لذلك اليمين ان يقع محكوماً عليه بل هو محكوم به وانما كان المعنى احرى في انما وضع للمعنى للحفظ  
بالتيقن لمخاطبة الطرفين ولذا لا يصح ان يكون محكوماً عليه اوبه واما الاسم فلما كان موضوعاً للمعنى مستقل ولم يغير معه  
نسبة تامة لا على انه مشوب الى غيره ولا بالانعكاس صح الحكم عليه به بقى بهنأشئ وهو ان الفعل كما يدل على الحدث  
ونسبته الى قائل ما كأم الفاعل شيئاً يدل على الحدث ونسبته الى ذات ما علم صح ان اسم الفاعل يقع محكوماً  
عليه ون الفعل والحوادث ان الاعتبار في أم الفاعل ذات ما من حيث نسبت اليها الحدث فالذات المبهمة  
لمحوظة بالذات ولكل الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها التقيدية غير تامة وغير مقصورة على  
من العبارة وقيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كشئ واحد فجاز ان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اصالة  
فيحصل محكوماً عليه تارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيحصل محكوماً به واما النسبة التي فيه فلا يصلح الحكم  
عليها وبها لا وحدها ولا مع غيره بل عدم استقلالها واعتبار في الفعل نسبة تامة يقتضي الضاد ما مع طرفها عن غير  
وعدم ارتباطها به فذلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا تصور ان يجري في الفعل ما يجري في اسم  
الفاعل بل يتبين له وقوعه سندا بهذا قال السيد المحقق قد في حواشي شرح التلخيص وتفصيله ان الفعل ان  
وقع محكوماً به فاما ان يقع محكوماً به لفاعله او غيره فعلى الاول يكون محكوماً به باعتبار محل الاشتقاق وقيام الحكم  
به بالحكم عليه لاجل محله عليه به هو كونه صحيح يوافق لوضع الفعل وان وقع محكوماً به لغيره مثل زيد قام ابو ذر فلاحظ  
النسبة الى اخلافة في مفهوم الفعل اجمالا وسحب ارجاعها الى النسبة التقيدية حتى يصح ربطها بالغير وان جعل  
محكوماً عليه فان جعل محكوماً عليه باعتبار الذات المعينة فلا ريب في صحته لكن لا يكون الفعل محكوماً عليه ضرورة  
خروج الفاعل عن الفعل وان كان باعتبار الحدث فيقال انه كان محكوماً به باعتبار وضعه فلو وقع محكوماً  
بغير خلاف وضعه وان كان باعتبار الحدث مع النسبة على ان يكون المحكوم عليه المجموع فلا يصح ايضا لانه  
المجموع غير مستقل وان كان باعتبار الحدث التقيدية بالنسبة فكذا كذلك والايضا النسبة التامة لا ترتبط بالغة

لا واحد مما ولا مع غيره واما المجموع الفعل مع الفاعل فلا يصير محكوما عليه لانهما لا يشتملان على النسبة انما المقصود  
 بالذات فلا يرتبط بالغير ولان الجزر الذي اعتبر فيه وهو النسبة لما اعتبر اصالة وكان غير متعلق فلا يصح ان يسمي  
 واما الاسم الفاعل فيصح ان يصير محكوما عليه باعتبار الذات المهمة المقدرة بالنسبة الثامنة الغير المقصودة بالذات  
 اما اذا اعتبر النسبة المقصودة اصالة فلا يصح لذلك لا وحدها ولا مع غير بالعدم استقلالها قال المصنف  
 وليس كل فعل عند العرب آه قال الشيخ في منطوق الشفا كما محمدا انه ليس كلاما ليميله العرب فعلا كلمة عند المنطقيين  
 فان نحو اشئ تشي فعل عندهم وليس كلمة مطلقة وذلك لان الجزر دلت على موضوع خاص وكذا التامر والاشي  
 على الحدث والزمان فصار قولك اشئ او مشيت محتملا للصدق والكذب ولك تشي ومشييت فيك، وفي حكمنا  
 اشئ واما مشيت والياء المضارع الخاطب لم يحكم بديل جزر لفظه على جزر معناه وكما هو كك فهو مركب بتجاويف  
 الغائب ثم اورد بان ما ذكرناه تميم لو كانت الجزر في اشئ والتامر تشي والا على ما ذكرنا مع ذلك يكون الباقي  
 والا على الحدث والزمان مع ان الامر ليس كذلك فان الباقي لا يدل على معنى اصلا اذ اللفظ المركب من تميم ساكن  
 متبذرة بهاء ثم شين وياء لا يكون لفظا بنفسه لانه ان كان المقول بعدم جواز الابتداء بالسكون فمما اذا كان  
 لفظا لا يدل على معنى من المعاني ان جاز الابتداء بالسكون ومع ذلك لا فرق بين اشئ صيغة اشكلم وبين صيغة  
 الغائب في الافراد والتراكيب فان كان الاول مركبا كان الثاني كذلك فان السيار وال على الغائب والتعيين  
 غير مشروط في الدلالة لا ترى انك اذا قلت انسان يدل على معنى وان لم يتعين ولا فرق بين قولنا بشئ  
 وقولنا شئ ما يشي فنكون الكلمات مستقبلية كلها مركبات واجاب بان المركب ما يدل جزر لفظه على جزر معناه  
 فيكشف فيه دلالة جزر واحد واما دلالة الباقي على الباقي فلما لا يقتضيه المركب فلا بد ان الباقي من اللفظ يدل على  
 الباقي من المعنى حال التركيب فان الحدث والنسبة الى الزمان مخصوصان بمفهوم من اشئ وليسيت الجزر  
 والله عليها فتعين فهمها من باقي اللفظ ودلالة بالفراوه حال التركيب فينتج في كون اللفظ مركبا ولا ينفرد في كون  
 عدم دلالة حال التحليل واما الغائب فلا يجوز ان يكون معناه ان شيئا غير معين في نفسه وجعله المصدر اذ لو كان  
 معناه ذلك لصدق بوجود المصدر لاي شئ كان في العالم فينتج عنه على زيد لان ما وضع لغير معين لا يصح  
 الظاهر على ما قلناه بل اورد عليه بان ليس المراد بغير المعين ما اعتبر فيه عدم التعيين حتى ينافي ما اعتبر فيه التعيين  
 بل لم يعتبر فيه التعيين مع عدمه المعنى المطلق الذي يصدق على معين وغيره ويمكن ان يقال لو كان معناه  
 ان شيئا مطلقا وجعله المصدر لا ينتج عنه على زيد مثلا لان استناد المصدر الى موضوع مطلق يوجب ان يتخصص



جمع المذكور والياء في الفعلين من الضمائر المرفوعة واما امثلة الماضي فغير الواحد التماسيح فيل اليه التماسيح كال لاف في  
 المثنى والواو في جمع المذكور والنون في جمع المؤنث والساكن المتحرك نحو فعلت وكلية نعم وما في فعلاتهم وقيلنا على تأنيده  
 السيار في صيغة فعلية يراي في ان يكون صيغة الواحد التماسيح المذكور المؤنث فعلا بالالف في قوله لا تسلموا والواحد  
 الخطاب من المضارع اوليس فيجاء ما يدل على الفاعل والامثلة التي تتصل بها الضمائر طائفة تختلف فيها على  
 اختلاف النظريين فيقال المصنف للضمير فيها نحو اشئ مما لا يلغى على انه مخالف لما سياتي من ان المفعول لا يراي  
 على التفصيل اتصاله والاحكام التي تحقق في صيغة واحدة الا ان يقال لما كان الفاعل داخل في مفعول الضمير في الكلام الواحد  
 والخطاب كان الال عليه اي الضمير المفعول فكما ان جزرا من الصيغة الا ان مسترادا انما جلا هذه الغائب فيجاء ان  
 من المركبات ووهنا انتبهت انما في ان جلا وكذا في قوله لا تسلموا بالواو اذ قد عرفت ان لا تسلموا في ان لما كان في  
 الدعاء ولا سيما ان الضمير في الكلام الواحد كان اذ مسترادا والخطاب هو من يتصل بالمصدق والكلية بانها جارية في  
 والتماسيح في صيغة المذكر على ما في قوله لا تسلموا بالواو اذ قد عرفت ان لا تسلموا في ان لما كان في  
 اعتباره وقد خرج الشيخ في الشفاها بالفرق بين صيغة الغائبة وبين صيغة الخطاب بان في شيى الضمائر بان  
 شيئا ما يوعين في الواقع غير معلوم لا سماع يثبت له المشي بخلافه اشئ وشئى فلا دلالة له شيى الغائب على الفاعل  
 كما دل اشئ على الفاعل المتكلم في شيى على الفاعل الخطاب وقد سبق نقل كلامه بالجملة المرفوعة والنون والساكن  
 عنه سم على الحكم والخطاب في قبيل لهم نحو اشئ وشئى للخطاب فيها في غاية التحقيق وموافق لما قال الشيخ في الشفاها  
 نعم ما ذكره الله لا يصح على تاريد بل الصريية ولا يلزم تدل على الاصطلاحين عند تدل على الصريية والجملة من  
 الشفاها مع التدقيق بهذا المعنى كما يدل عليه قوله ولما كان آه توهم ان اشئ وشئى من التماسيح من المرفوعات  
 وطن اتفاق ال الصريية والى انطلق على كونها من الافعال مع ان الفعل الذي يسميه المنطوقون كلامه من  
 اقسام المرفوعة عنهم واشئى مركب على زعمهم وما قال في العلالة في غاية الوهن والسقودا مرفوعة ان صيغة  
 المتكلم والمخاطب مركب عنهم لانه جاز لا يخلو على خبر اعني وليس بمفرد حتى لا يدل على تفصيل ولا يدوم تحقيق قضية  
 واحدة في الضمير المستتر الذي هو المستند اليه عند النفاة في معنى فيه ليس مستند اليه ولا منصوب فيه عن المبالغة في كمال التوهم  
 الشفاها وما قال في انما شيى كلام في غاية الخطا فافهم قوله هذا ما اورد الامام آه لما شبهت ان الامام  
 ما يصح ان يجر عنه وان الفعل واخره في تنوع الاخبار عنها اورد عليهم الامام الرازي في المعنى بان الفعل لا يجر عنه بزه  
 والخبر عنه في ليس حرفا بالاتفاق فهو ما اسم او فعل وعلى التقديرين هو كاذب ومثله وارو على قولهم انصرف لا يجر

والجواب عنه ان الاخبار ما عن اللفظ وذلك جائز في الكلمات كلها سواء ذكرت الفاظها وحدها او مع غيرها او مع  
عنها بالفاظ اخرها ما عن المعنى اما مستغرا عنه بلفظه وحده او مع غيره مستغرا عنه بلفظ آخر فالاول من خواص الاسم  
والاخير ان مشتراكا بينه وبين اخره فاذا اريد الاخبار عن معانيها باللفظ لا عن الاخبار عنه وجب ان يعبر عنه بغير لفظه  
او مع غيره فغير عن غير معتبرا باحد هذين الوجهين بانه يتبين ان غير عنه بوجه ثالث ولا تناقض في ذلك وانما يلزم  
التناقض ان لو لم صدق قولنا الفعل او حرف غير عن معناه مستغرا عنه بلفظه هكذا قرر سيد المحقق في قوله  
ولا اشكال في الالتزام ايضا قال في الحاشية قال بعض النحويين اللفظ اذا اريد مجرد اللفظ كان علما نحو جنى بهل  
قيل لانه كلام والكلام لا يتركب الا من كلمتين وجب ان ليس بكلمة الا اذا صار علما للجنس المهيكل كذا في غاية التحقيق ثبت  
استدلاله تعلم ان هذا ما يصح لو كانت الالفاظ موضوعا لانفسها لا يلزم عدم كون لفظ من الالفاظ مهيلا اذا من  
لفظ الا لا يمكن ان يدل عليه بنفسه فانه كما يقال زيد يري ذلك يقال ديد يري ذلك وجب ان لا يمكن ان  
يقال وضع اللفظ لنفسه مخصوص بالفاظ الموضوعه او يمكن التعبير في المهيكل عن نفسه بنفسه من غير احتياج  
الى الوضع ثم جاز ذلك في الموضوع بالطريق الاولى فيكون الوضع ضائعا فتأمل قوله تقسيم آخر لمطلق المفرد  
المستطرد وان التقسيم لهذا التقسيم الاسم خاصة وشيئا كانه السيد المحقق في حيث قال في حاشي شرح المشيئة  
اللفظ ما من اللفظ الى اجزائه والكل انما هو بحسب تصانف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث هو معناه  
بمعنى مستقل يصلح للتصانف بها فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح لان يوصف بالجزئية ويحكم بها  
عليه كذا معنى الانسان يصلح لان يحكم عليه بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا  
صاعدا لان يكون محكوما عليه صاعدا وذلك لان معنى من مثلاً هو ابتداء مخصوص ملحوظ بين السيرة والبصرة على وجه  
يكون هو كذا لملأ خطتها ومرة لتعرف حالها فلا يكون بهذا الاعتبار ملحوظا قصدا فاصح لان يكون محكوما به  
فصلنا عن ان يكون محكوما عليه كذا الفعل التام كضرب مثلاً يشتمل على حدث كالضرب وعلى سببه مخصوصة  
بينه وبين فاعله تلك السببه ملحوظة بينهما على انها آلة لملأ خطتها على قياس معنى الحرف وهذا المجموع معنى الحدث  
مع السببه الملحوظة بهذا الاعتبار معنى غير متقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشئ لعدم خبره عنى الحدث وحده  
ما نؤخذ في مفهوم الفعل على انه مستند الى شئ آخر فصار الفعل باعتبار جزر معناه محكوما به واما باعتبار مجرعه معناه فلا  
يكون محكوما عليه لانه اصلا فالفعل انما امتاز عن الحرف باعتبار اشتمال معناه على ما هو مستند الى غيره وتلك  
اخرى ان ليس له معنى ولا جزر معنى يصلح لان يكون مستندا به او مستندا اليه ان شئت الفصل ثمة المعاني عند

فصبر عن معنى من تلفظ ثم انظر بل تقدّر ان تحكم عليه او لا انك ان تكون في مرتبة من ذلك وكذا صبر عن معنى  
ضرب بلفظه ثم نال فانك تجد انك جعلت الضرب مستند الى شيء وبما صرت بها وادوات اليه اما مجموع الضرب  
والسنة المتغيرة بينه وبين غيره فمالا يصير محكوما عليه لانه وكذا صبر عن مفهوم الانسان بلفظه فانك تجد صلاحي  
لان حكم عليه بصلوفا لا شبهة فيه اهلا فظهر ان معنى الاسم من حيث هو معناه يصلح للانقسام بالكلية والجزئية  
وحكم بها عليه اما معنى الكلمة والاداة من حيث هو معناها فلا يصلح لشي من ذلك اهلا لكن اذا صبر عن مشاهير الاسماء  
بان يقال معنى من او معنى ضرب صم ان حكم عليها بالكلية او الجزئية وبهذا الاعتبار لا يكونان معنى الكلمة والاداة  
بل معنى الاسم فاصح بذلك ان الاسم صالح لان ينقسم الى الجزئي والكلّي المنقسم الى المتواطي والمشتكك بخلاف الكلمة  
والاداة واما الانقسام الى المشترك والمنقول بانقسام الحقيقة والحجاز فليس مما يختص بالاسم وحده فان الفعل  
قد يكون مشتركا كخلق بمعنى اوجد وافرعى وعصم لا قبل وادبر وقد يكون منقولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا  
استعمل في معناه وقد يكون مجازا كقتل بمعنى ضرب بضر باشد به او كذا حرف اليف قد يكون مشتركا كمن بين الابداء  
وتجسس وقد يكون حقيقة كفى اذا استعمل بمعنى الظرفية وقد يكون مجازا كفى بمعنى على والسير في جريان نده  
الانقسامات في الالفاظ كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز وكلها صفات الالفاظ بالقياس الى معانيها  
وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة حكم عليها وبها واما الكلية والجزئية المتغيرتان في التقسيم الاربع فها من  
صفات معاني الالفاظ وقد عرفت ان معنى الاداة والكلمة يصلحان لان يوصفا بشئ هذا كلامه وسير على افعال  
المصدر المعاصر للمحقق الدواني انه لا يلزم ما ذكره ان لا يكون معنى الحرف والفعل صاحبين للانقسام بالكلية  
والجزئية بل غاية ما يلزم ما ذكره انه لا يصلح لان حكم عليها بالكلية والجزئية ولا يلزم من ذلك ان لا يكونا متضمنين  
باجزائهما لتمام الحكم عليهما به لكما انهما متصفان بتمام الاستقلال ويتبع الحكم عليهما بانها غير متضمنين  
ببعض الصفات معنى الحرف والفعل بالكلية والجزئية مع ان معناهما من جملة المفردات والمفرد مخصص في الكل  
الجزئي والحاصل ان المعنى الفعلي والحرف في جزيان قطعاً لانهم صرحوا بان من مثلاً موضوعه جزيات الابداء  
المطلق والفعل موضوع للحدث والسنة المعينة المتغيرة بينه وبين الفاعل المعين غاية ما في الباب ان لا يكونا  
ما يعبر عنها بالفعل والحرف لا يصلحان لان حكم عليهما بالجزئية او الكلية لكن اتفاد الحكم لاشعار ما هو شرط من المحرقة  
قصد الايباني انهما فيما حسب لواقع باوصاف وبالجمل عدم الاستقلال للمعنى الحرفي عند التعبير عنه بالحرف  
لم يجز عن الصفة بحسب لواقع بالجزئية والكلمة فظهر ان التقسيم هو مطلق المصدر والصدق على الاسم

والكلمة والاداة وكل واحد من اقسام المفرد متصف بالاوصاف المذكورة فانفع اقال الفاضل اليزدي في  
 حواشي شرح التهذيب انه يلزم على التقدير جعل المقسم مطلق المفرد ان يكون الفعل اذا كان متعدداً في اثنين وفيلين في  
 العلم والمتوالي والمشارك مع انهم لا يسمونها بهذه الاسامي وقد ابا باب عنه بعض المتأخرين بعد تسليم كون المقسم  
 مخصوص الاسم بان المقسم حقيقة مطلق المفرد من دون اعتبار العموم والخصوص فيسري احكام مخصوص اليه  
 او كل حكم ثابت للمفرد ثابت للطبيعة من حيث هي في ذلك فلا يشرع جريانه على سجيته ولا يخفى مخالفة لان الحكم الثابت للمفرد  
 انما ثبت للطبيعة في ضمن ذلك المفرد كما ثبتت للانقسام والاختصاص للعالم في ضمنه في خاص فثبت عدم الانقسام وعدم الاختصاص  
 في ضمنه واما العلم حال الحكم المتناهي فاختصا العالم بخصيصه وادومته لغيره لانهما حقيقة واقعة لا يسميان بالاختصاص فيقال  
 في حواشي شرح التهذيب في تفسيره ان المقسم مطلق الشئ وبين الشايع وجه ذلك بالتقسيم اذ ان الكثرة في الشئ الواحد  
 الذي يمكن تقيده وتقيع الشئ فلا بد ان يكون واحداً بالطبيعة وحدة مبهمة فهو في هذا الاعتبار مجرد في نفسه عن  
 الاختصاصيات والقيود والمقسمته قابل لها والالم يجمع اشتراكه بينها وذا هو الشئ المطلق ثم اعتبر من بان اعتبار  
 المتجر به والاطلاق ينال في الفعل والتقدير والمقسم بحسب حمله على الاقسام واما باب بان حمل الانقسام والقيود  
 اليه باعتبار نفسه من حيث هو فهو مع قطع النظر عن العموم والاطلاق وكونه مقسماً لا يفي صدق هذا العنوان  
 عليه باعتبار الاطلاق والعموم كما ان صدق الجنس كالجودان مثلاً على الانواع باعتبار نفسه وصدق كجنسية  
 عليه باعتبار العموم والاطلاق ولم يعتبر في المقسم مطلق الشئ اعني موضوع المبهمة الشايل بجميع الاعتيارات لانه  
 يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث ان خصوصية وعدها وان يقدر معه شئ فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة  
 المبهمة التي يجب اعتبارها في المقسم بل هو واحد بوحدة الشئ المطلق ومتعدد وتعدد وجودات الاشخاص وهو  
 في نفسه لا واحد ولا كثير فهو مقسم ولا يقسم باعتبار المفرد بين نعم قد يؤخذ في محله حبسه للدواعي فيجب ان يؤخذ  
 ذلك الجنس مطلق الشئ حتى يجمع اسناد احكام نوعه اليه كما في تقسيم مطلق المفرد الى العلم والمثل كما في  
 الاوفاة منه من حيث الاطلاق لان الفعل والاداة لا يقسم اليها لم يعتبر نوعه اعني الاسم في التقسيم لان الاشتراك  
 والنقل في الحقيقة والحجاز يكون في الفعل والادوات ايضا هذا كلامه ولعل لتحقيق ان التقسيم عبارة عن ادراك  
 الكثرة في الواحد المبهم فحق المقسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهي انما تحقق في الشئ المطلق الملحوظ من  
 حيث الاطلاق والعموم ومطلق الشئ الذي هو موضوع المبهمة واحد مع الواحد وكثير مع الكثير وفي محاذ من  
 حيث هو مع قطع النظر عن الوحدة والكثرة والحكان في الواقع مع وحدة ما وفي هذا اللامحاذ وان كان متميزاً

الاختيار لكن قطع النظر عن الاختيار في ذلك الحاد ولا يلزم ان يكون لكل شئ وحدة واختيار في جميع الحاديات ،  
 وكيف والمحداد ظرف الخلط والتعريف باختيارين وايضا الاصل في التسمية احصاء والا لا يتم التسمية واحتمل ان يكون الا  
 اذ ان هذا التسمي المطلق لان في التقسيم لا يحظر وجود التقسيم في جميع الاقسام باحصاء فبان ان تقسيم لا يقتضي التقسيم بل  
 بان تقسيم جميع الاقسام وايضا المقسومة من احكام العموم والاطلاق لا من احكام بخصوص والالا فانه الاقسام  
 بالمقسومة فان قيل حل الاقسام على التقسيم يدل على ان التقسيم مطلق الاشئ لا المطلق لان الاشئ المطلق لا يتجه  
 مع الاخر فكيف يحل له ان لا يسرى احكام الافراد اليه ليقال حل الاقسام على التقسيم في التقسيم ما تزل وما قال  
 في دفع الاعتراض المور ولقولنا ان اعتبار التجريد والاطلاق آه فني فذية السخافة اما اولها فان الضمان القيد  
 اليها اذا كان يقسم مع تلاح النظر عن كونه مقسما فلا يكون تلك القيود شقة الى التقسيم حقيقة فكيف يكون التقسيم مقسما  
 الى تلك الاقسام مع ان التقسيم عبارة عن ادوات الكثرة في الواقع بل هي واما ثانيا فلان ما قال في تلك الحاديات  
 من ان ما قال في الحاديات الآتية ان المقسوب الى الاشئ المطلق انما يخص به آه وكما لا يخفى على من ادراية سميعة  
 والتعليق ما اسلفنا ان العموم والاطلاق والاشراك عبارة عن التفرقة بقرينة عديدة والتشخيص بتخصيصات  
 عديدة فهي مع وحدتها بهذه الكثرة بالكثر الشخصية ومعنى اطلاقها وعمومها واشراكها انها ليست مقصورة على  
 معينين والامثلة على خصوصية فالقصر على معينين واحصر على تشخيص ينافي هذه الاوصاف واما كون الاشئ تشخيصا  
 بتخصيصات كثيرة ومتعدية بتعديات غير مقصورة فهو ليس متنافيا لهذه الاوصاف بل هذا هو معنى العموم والاطلاق  
 والاشراك نعم لا يصح بد على راي بعض المذاهب ان لا يابى الى ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات  
 الثابتة وان التقيد بما المنعقد منها ذبنيات فلا يمكن ان يكون معروض هذه الاسور عنده موجودا سميعة  
 الاعيان ومن قلنا عريف البيان ظهر سند ما قال في الحاديات المعالجة على قوله الا يلزم آه لانه يلزم كون  
 خصوصية الاسم لمعالجة في هذا التقسيم لان المقسوب الى الاشئ المطلق انما يخص به بان لا ينسب الى شئ من الافراد  
 او يجوز شبهة بجميعها اذ لا يشبه شئ من الخصوصيات فتأمل انتهت وذلك لانك قد عرضت انه يجوز شبهة فيها  
 عن فيه جميعها فيكون التقسيم المطلق وعلى تقدير كون التقسيم مطلق الاشئ ايضا يكون خصوصية الاسم لمعالجة  
 ايضا لما عرفت انه لا دخل لشئ من الخصوصيات فتأمل قوله كما صرح به الشيخ آه فلم ان اشئ حين يتم الاسم  
 المتواطى وغير المتواطى قال في اثنا عشر التقسيم واعلم انما يعني بالاسم به بكل لفظ والسمو ان كان يخص باسم  
 الاسم ان كان يخص باسم الكلمة او الثالث الذي لا يدل الا بالاشراك وهذا الكلام كالمقص على ان الكلمة

والاداة يكونان متواطيين وغير متواطيين كما ان الاسم يكون متواطيا وغير متواط على خلاف ما توهمه الشارح قوله  
 بحيث ان لا يكون آده جواب عما يقال انه يلزم على ما ذكره المصنوع الاعلام المشتركة عن تعريف العلم وكذا يلزم  
 خروج المتواطى والمشارك عن اسم الجنس المشترك وجاهل الجواب ان المراد باتحاد المعنى ان يكون له معنى واحد  
 من حيث يكون له معنى واحد وان كان له معان كثيرة ايضا ففقد الحقيقة معتبر في تعريفه وانما اعتبارى -  
 قوله في هذا التقسيم بالقياس آده يعنى ان المراد من المعنى المقليس اليه فاذا قيس الى المعنى الواحد فهو اما علم  
 او متواط او مشترك واذا قيس الى المعاني المتعددة فهو اما مشترك او منقول او حقيقة ومجاد قوله في بحثه لو فرض  
 كونه متصورا آده جواب عما توهم المصدر للعاصر للتحقق الدواني ان تعريف العلم بما ذكره غير جامع بخروج الاعلام المتواط  
 معانيها غير مدركة بالبحس كانه تعالى وجبريل وادم فان معانيها حاصلة في اذ لمنا قطعاً ونفس لتصوراتها  
 غير رالعة عن فرض المشتركة فيها لان معانيها غير محسوسة ولا منتبهة الى المحسوسات والمنتبه كذا من خواص الحسوسات  
 والامور المنتبهة اليها ومحصل الجواب ان الشخص عبارة عن خصوصية يكون بها الشيء بحيث لو تصور نفسه  
 لا يكون في نفس العقل صالحا للاشتراك بين كثيرين والاعلام التي معانيها غير مدركة بالبحس لو تصورات معانيها  
 بانفسها لم يجوز العقل صدورها وانطباقها على الكثرة قال في الحاشية المتعلقة على قوله في بحثه لو فرض كونه متصورا  
 بنفسه آده اى بواسطة الحواس وانما قيدناه به بناء على ان اختلاف بين الكل والجزئ انما هو لا اختلاف نحو  
 الاول كما سياتى في انتهى وانت تعلم ان طريق ادراك الجزئ غير منحصر في الاحساس والتخيل بل قد يكون  
 بالعلم المحصورى ايضا كما حققه المحقق الدواني في حواشي شرح التجرى حيث قال للمعقول انما ضرورية له ان يكون  
 جزئيا كما في عالم النفس بذاتها فان قيل الكلام انما هو في العلم الارتسامى وارتسام صور الجزئيات على الوجه الجزئى  
 متمنع في العقل يقال الدليل الدال على انتفاع حصول صور الجزئيات في النفس لو تم فانما يدل على انتفاع  
 حصول صور الجزئيات بالمادية ولا يدل على انتفاع حصول صور الجزئيات بالمجردة فان قيل اذ ارعنا الى انفسنا  
 لم نوجد ان يحصل فينا جزئى مجرد على الوجه الجزئى يقال هذا لا يدل على الانتفاع مع ان اسيد المحقق قد صرح  
 في حواشيه المطلاع بان جزئيات الامور العامة ترتسم صورها في العقل فتأمل قوله اما العلم بحسب آده  
 جواب لنقض واراد على تعريف العلم بانه غير جامع اذ تعريف العلم لا يصدق على العلم بحسب ضرورة ان معناه  
 ليس تشخيصا بل معنى جنسى يتحمل الصدق على كثيرين ومحصل الجواب ان العلم بحسب موضوع للمهنية المعنوية  
 من حيث انها معلومة معروفة فيقع الظاهر على الفرد حقيقة من حيث ان هذه المهنية المعهودة متحدة مع صفاتها

عليه وخصو صيته الفردية تستلزم أن قرا متخرجة فعلى هذا هو ليس علماني ومصطلح ايل المنطق وان كان علماني في معرفته  
 الخاتمة فان نظريتهم مقصورة على الالتقاط فلما روي ان الاحكام اللغوية المنصوصة بالعلم جارية عليه من كونه بقدره وذا  
 حال وهو موصوفاً بمعرفة ومشتقاً من قول اللام ونحو ذلك كما يحلوه علماء واما ايل المنطق فلما كان نظريتهم الى جانب المعنى  
 وكان معناه كلياً لم يجباوه علماء يؤيدون ذلك ما قال اسيد الحق قد ان علمية تقديرية ضرورة الاحكام اللغوية التي  
 مع اعتبارها حضور الذهني آه قال في الحاشية اسي لا على وجه التقيد فلا يفي العموم واما في معرفة الشخص  
 ولو قيل انه موضوع للمهنية بشرط الوحدة الذهنية الشخصية كان خبرياً ولازم عليه ان يكون اطلاقه على الافراد  
 مجازاً انتهى العلم انه قد زعم ابن الحارث ان علم الجنس موضوع للمهنية من حيث انها امر واحد شخصي ذهني و  
 هي لا يطلق على افراده بحسب الوضع المجازي وعلى هذا هو داخل في تعريف العلم او معناه امر واحد شخصي ذهني  
 غير متمثل للمصدق على كثير من بحسب الوضع فهو غير قنولي بغيره وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية  
 نحو هذا السامنة فليس ذلك بالوضع فلفظ اسد موضوع حقيقة لا على فرد من افراد الجنس في الخارج على سبيل التبريل  
 والاسامة موضوعه للحقيقة الذهنية فاطلاقه على ما في الخارج ليس بطريق الحقيقة ويرد عليه اورد به قوله ولازم عليه  
 ولا يلزم عليه ذلك من كون علم الجنس موضوعاً للمهنية من حيث هي بل اطلاق العلم الجنس على الفرد الخارجي  
 حقيقة لم يوارى به ذلك خصوصية استعمال المطلق في التقيد يلزم ان يكون اطلاقه عليه على سبيل المجاز مقابل به  
 قال والفارق بينه آه قال اسيد الحق قد الفرق بين علم الجنس المنكرو والمعروف بالام التعريف وعلم الجنس بعد  
 اشتراكهما في الدلالة على المهية المعلومة استحضرة في الذهن الاول ليس  
 فيه اشارة الى معلومية هذه المهية وحضورها في الذهن بخلاف الاخيرين  
 فان فيها اشارة الى هذه المعلومية واما علم الجنس ففيه هذه المعلومية بوجهه واما علم الجنس المعرف بالام فالأثر  
 فيه بالآلة وهي اللام دون جوسر اللفظ وقال في حاشية المطول في تعريف اسد اليه باللام ان اعلام الاجناس  
 اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منها اشارة بجوسر اللفظ الى حضور السمي في الذهن فان قيل في الآلة  
 لما قال في تعريف اسد اليه بالعلمية ان اعلام الاجناس اعلام تقديرية غير حقيقية موافقاً لما قال الراجح  
 يقال الثاني معرفتنا للخاتمة والاول بحسب معرفتنا العام كذا قال بعض المتأخرين ويمكن ان يقال ان ما قال  
 في تعريف اسد اليه بالعلمية بغير علمي المشهور وما قال في تعريف اسد اليه باللام بغير علمي التبريل قوله فيه  
 ان صغيرها سمي به علم ان اسيد الحق قد في حاشية شرح المطالع بها حقق ان معنى المفرد واحد بالشخص قال

ما ذكر من كون معنى المضمرة وادبا الشخص ظاهر في ضميرى التكلم والمخاطب فلا يقال اننا وانت ويراد به تكلم او مخاطب  
مطلقا وعموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص من يصلح ان يخاطب لاعتبار ارادة مفهوم كل شامل لهم فلا يقتض  
في الشخصية واما ضمير الغائب فقد يعود الى الكل ايضا ولطيفة قد يشار بها الى الجنس في قوله صلى الله عليه وسلم  
انكم تفتنون بهذا السواد واجاب بان الظاهر ان كلمة هو موصوفة للجنسيات المذكورة تحت قولنا كل غائب  
مفرد مذكور كانت جزئيات حقيقية او اضافية والاشارة الى الجنس منبئة على جملة منبئة البحر في المحسوس المتشابه  
في لك واجيب بان هذا الجواب قد ذكره اسيد المحقق في حاشيته شرح مختصر الاصول فانه بعد ما حقق ان المبرها  
والمفهمات بحسب معانيها جزئيات حقيقية قال ولا يخرج في ذلك ان هذا يشار به الى امر على مذكور وان المضمرة الغائب  
يرجع اليه ايضا اما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشايرا مشارا اليه اشارة حسيه فلا يكون الا جزئيا  
حقيقيا واذا استعمل في غير وفقد نزل منزلة والكل المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يستعمل المشتركة  
و اطلاقه عليه من هذه الحيثية واما الثاني فلا يقتضيه ضمير الغائب ذكر جزئيا للمرجوع اليه انا لفظا او معنى او حكما وقد عرفت  
ان الكل من حيث هو مذكور جزئيا جزئي فان قيل نأينا في ما قال في حاشيته شرح المطالع من ان لفظه هو  
موصوفة للجنسيات المذكورة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكور كانت جزئيات حقيقية او اضافية يقال ان هذا يقتضي  
مع قطع النظر عن خصوصية المذكور ان الاجتهاد المقتضى الذي ذكره لا يقتضي المرجح كما يشهد به البديهة في لك  
واما اسهل عليك آه يعني لتبين ان المراد بجملة اسم الاشارة والمضمرة في البحر في الحقيقة دخوله فيه اذ انقضى الى معنى  
الشخصي اسهل الامر وانما حاصل ان كونها جزئين ليس على الاطلاق بل اذا كان المرجح والمشار اليه جزئيا حقيقيا ووجه  
التامل ما قال في حاشيته انه اذا قيل لي المعنى يعني لم يكن متواطيا ولا شككا فياوم بطلان المحصنات والمحقق  
ان جميع اللفظ الى المتواطى والاشكك والمنقول اعتباري فيجوز ان يكون لفظ واحد علميا باعتبار متواطيا  
باعتبار مشترك باعتبار منقول واحد منها الى آخرها باعتبار حقيقة باعتبار مجاز باعتبار انقضى الى معنى واحد  
فهو اما علم متواطى او مشترك او انقضى الى معان متعددة فهو اما مشترك او منقول او حقيقي او مجاز فامل في قوله  
فتدبر قال في حاشيته الى انه لا يمكن قيامه الى الامور المتكثرة لان احتمال اسم الاشارة في كل واحد منها على وجه  
الابدل من حيث انه مفرد لذلك العام الذي هو مرآة للملاحظة فكانه استعمل في كل احتمال في المعنى الواحد معنى  
ذلك العام من حيث تشابهه فامل انتهت بعني ان لفظ هذا مثالا ليس موضوعا للتخصيصات باوضاع متعددة بل  
هو موضوع لها بغيرها وان فالوضع تصور معنى كليا ولا حظ جزئية ملاحظة اجمالية وعبر بهذه الملاحظة الالمانية لفظا

لكل واحد من تلك الجزئيات فيكون هناك وضع واحد عام لمعان متعددة فيطلق بهذا الوضع ذلك اللفظ على كل واحد من افراد ذلك المفهوم الكلي حقيقة ولا يطلق على ذلك الكلي اذ لم يوضع له فيكون لفظها موضوعا لكل مشار اليه مفرودا كرويا بحكمة معنى كون اللفظ عاما والموضوع له خاصا ان يلاحظ الواضع مفهوما كلياً وبذلك الملاحظة يضع اللفظ باز لكل واحد من الافراد بحسب وصياتها كما يلاحظ مفهوم الكلام الواحد وبذلك الملاحظة يضع اللفظ على افراد الكلام الواحد بحسب وصياتها قال المصنفان الوضع فيها آه اعلم انه قد ذهب السلف من المتأخرين الى ان الضمائر واسماء الاشارات موضوعات لمعان كائنة الا ان الواضع شرط ان لا يستعمل الا في جزئيات تلك الكليات فاسماء الاشارات وان كانت موضوعات للمعنى الكلي الا انه ترك استعمالها فيه واستعمل في الجزئيات فهي من المجازات المتروكة الحقيقة واورده عليه السيد المحقق قه بانه لو كان الامر كما توهمه كانت اناء وانت وهذا مجازاً لا حقاً اذ لم يستعمل فيما وقعت هي لها من المفهومات الكلي بل لا يصح استعمالها فيها ادعلا وكيف لا ولو كان كذلك لما اختلفت التهمة اللغوية في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتاجوا في لغوي الاستلزام الى ان يركبوا في ذلك بما مثله نادر فامثل شابت له الليل وقامت الحرب على ساق واجب بان الاختلاف فيها بانها موضوعات بوضع عام او خاص بعينه الاختلاف في استلزام المجاز الحقيقة وعدمه وانما خرج في لغوي الاستلزام الى امثلة نادرة تنفقه عليها ثمانية عند انضمام الظاهر انه لا بد في استعمال المجاز من اعتبار المعنى الحقيقة والاتصال منه الى المعنى المجازي وبهنا يكون الاستعمال في الخصوصيات ولا يلتفت الى التعميم اصلاً فافهم قال المصنف في امثلة شابت قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له اللفظ آه قال في حاشي لمسلم اعلم ان المعنى في خصوص الوضع كون الملاحظ شيئاً واحداً في عمره ملاحظة الاشياء وكذلك في جانب الموضوع له لئلا اجل رجل من الوضع الخاص الموضوع له خاص فان الملاحظ عند الوضع بشي واحد وقد وضع لذلك الشيء وان كان كلياً ولهذا قلنا ان الوضع الخاص للعامة لم يوجد فان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرأة لكثيره هذا كلامه واختصر من عليه ولا بد ان كان المراد بملاحظة الاشياء الملاحظة التفصيلية فهي لم توجد في شيء من الاقسام وان كان المراد بالملاحظة الاجمالية في ضمن الامر الكلي فيلزم ان لا يكون فرق بين القسم الثاني والثالث وثانياً بان قوله لان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرأة غير صحيح لان الامر الواحد يصلح للمراة الا ترى ان الكلي امر واحد يصلح ان يجعل مرأة للأفراد الا ان يقال مراده بملاحظة الاشياء ملاحظة الكلي من حيث انه آلة ومرأة للأفراد وبملاحظة الواحد من حيث هو من حيث هو من غير ان يجعل مرأة فحق القسم الثاني الملاحظ امر كلي من حيث المراة لكن لم يوضع اللفظ للأفراد

بل لا في المفردات واسماء الاشياء بل الكلي مرة ووضع للافراد لانه ان قيل في انقسام الشئ في ما وضع اللفظ  
للكلي فلا فائدة في جملة مرآة يقال ان الوضع كالحكم تابع للعلم ولما كان المعلوم بالذات الطبيعية لا الافراد  
فجعل الموضوع الطبيعية من حيث الانطباق على الافراد ومعنى قوله الواحد من حيث هو واحد يحاط بالافراد  
غير جملة مرآة قال المصنف في الاشياء والحق انه اقل آه اعلم ان موضوع الوضع وعمومه وكذا عموم الموضوع له و  
خصوصه عند القوم بالنظر الى الكليته والجزئية لانهم قالوا ان كان المخطوطة عند وضع اللفظ جزئيا حقيقة من حيث  
تركيبه ووضع اللفظ له فهو وضع خاص لموضوع خاص وان لو خط الامر الكلي من حيث هو كك ووضع اللفظ له فهو  
وضع عام لموضوع عام كرجل وان لو خط الكلي من حيث انه مرآة للافراد ثم وضع اللفظ لها فهو وضع عام لموضوع له  
خاص وكون الجزئي من حيث هو كك مرآة للكلي ووضع اللفظ له لم يلزم فيقولون ان موضوع الوضع الخاص للموضوع العام  
وعنده المصنف عموم الوضع وخصوصه عبارة عن كون المخطوطة عند الوضع امرا واحدا او اشياء كثيرة ولكل عموم الموضوع له و  
خصوصه في هذا اصطلاحان وحكم المصنف في قول الرابع في الاول انما هو بحسب اصطلاحه لا بحسب اصطلاح القوم قائل  
قيل له وتحقيق المقام آه بل تحقيق المقام ان الوضع قد يكون عاما لموضوع له خاص وذلك بان يكون الوضع  
في اللفظ عند الوضع امرا كلياً وجملة آية للملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ بازاء كل فرد فموضع اسماء الاشياء و  
المفردات فان المخطوطة عند الوضع الامر الكلي كما لموجود في الخارج المحسوس في هذا مثلاً لانه لا ان يضع اللفظ له  
اي لهذا المفهوم الكلي بل لان يجعله مرآة للملاحظة الافراد فيوضع لذلك الافراد بموضوعها وقد يكون الوضع خاصاً و  
الموضوع له لفظاً خاصاً سواء كان جزئياً او كلياً فلا يلاحظ فيه العموم والتعدد والشمول لاني جازم ان الوضع ولا في جانب  
الموضوع له وان كان الموضوع كلياً كوضع الانسان وغيره وبالحقيقة المعتبر في خصوص الوضع كون المخطوطة شيئاً  
واحد او في نفسه ملاحظة الاشياء وكك في جانب الموضوع له واذا اعتبر الشمول في كلا الجانبين يكون الوضع عاماً  
لموضوع له عام فيجعل المفهوم الكلي مرآة لكل فرد من افراد الموضوع له ويكونان متعددين متماثلين بوجه كلي عام  
وبان يكون معنى عموم الموضوع له ان يلاحظ الواضح اللفظ المعنى كلياً بوجه كلي عام ويوضع كل واحد واحد من لفظ  
الاسماء في لفظه لذلك الوجه بازاء كل واحد واحد من المعاني الصماوي عليها وجه واحد واحدة كوضع ان كل  
فرد من الافراد على زنته فاعل ان انت من تمام اللفظ فاللفظ في جانب الموضوع ورن الفاعل لان اللفظ  
بوجه واحد في مفهوم كلي متماثل على هذا اللفظ وغيره وانه عند الوضع في المفهوم من حيث الانطباق على الاشياء وشمول  
له لان في جانب الموضوع الكلي هو ذات من قام بالشمول اي فعل كان وجعل هذا المفهوم مرآة لذات

من تمام به الضرب والنصر وغيرهما من الذوات المخصوصة التي قامت بها الافعال فثبت ان الوضع هو الموضوع  
 كما يكونان فخاصين كما يكونان عاين ايضا وهذا الطهران قوله ولا يتصور ان ليس بشي اما الاول فانه ما ذكره في شرح  
 لما عرفت ان الالفاظ المتعددة المخصوصة بالاجزاء مركبة على عام وكل المعاني في كل انفس من الالفاظ المتعددة بوجه كلي  
 موضوع للمعنى الذي في المخصوصة المخصوصة بالمفهوم الكلي ففى هذا القسم الاشارة والمعاني التي في الالفاظ المتعددة بوجه كلي  
 عام وهذا قسم آخر غير ما ذكره الشارع فما توهم ان لا يخرج عن الاحتمالين الذي ذكرهما الشارع في غاية الوهن والضعف  
 واما تأنيها فلان المصنف قد صرح في حاشيته السلام بان الوضع انما هو الخاص للعامة لم يوجد ثبات الواحدة من حيثية هو وان  
 لا يكون مرة لكثير كما سبق فذكره صرح به بان هذا القسم والعقل في القسم الاول هو ليس به ان يكون الموضوع في  
 والموضوع كغيره في وضع واحد في وجه تقسيمه بل لا ينبغي ثم ان الشارع قد اعترض آخر ان يكون الموضوع له عام ونعم اقول  
 ان الشرح يعقل ونديم واحق يهل ويهم قى له فتأمل قال في الحاشية تفصيل المقام ان الموضوع له ان كان  
 امرا واحدا جزئيا او كليا مأخوذا من حيث هو هو او من حيث العموم والاطلاق فهو خاص ان كان امرا كشيء فانه  
 وضع اللفظ بازاء كل واحد با وضع متعدد كان مشتركا وكل من الوضع والموضوع له خاص او وضع واحد كذا  
 بالمرام كان الموضوع له خاصا او الوضع عام كما في اسرار الاشارات والمصنوعات والاقبال يجوز ان يكون  
 الموضوع له امرا كليا مأخوذا من حيث الكثرة والالطاف عليه كما في موضوع المخصوصة وفيه هو المعنى يكون الموضوع  
 له عام لا لما لقول لا ريب في ان الكلي بهنما مرة للملاحظة الجزئية ولا به للموضوع له ان يثبت اليه بالارادة على  
 ان الفرق بين الجزئيات المخصوصة بالمرام على متحد معها وبين الامر الكلي المأخوذ من حيثية الكثرة والالفاظ معها  
 ليس اللفظيا فلما يكون بين الوضع والموضوع له الخاص وبين هذه الصورة فرق بحسب الحقيقة فتم بهنما اقسام  
 اخرى وهذا ان يكون الوضع كغيره غير محصور كالقوم والرجال مثلا ولعل هذا هو المراد بكون الموضوع له عام واما ان يكون  
 الموضوع كاسرار العدد فهو خاص ففى هذا مثلا كل من الوضع والموضوع له عام انتهت قد عرفت ان الواضع انما  
 لاحظ عند الوضع المفهوم الكلي من جانب الموضوع له من حيث الشمول والعموم ووضع ذلك اللفظ بازاء المفهوم  
 العام المأخوذ من تلك الجزئية فذلك وضع عام لموضوع له عام كما يرمى في اوزان اسم الفاعل والمفعول في ان  
 لاحظ عن الوضع المفهوم الكلي ووضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام على الخصوص فيكون الموضوع له خاصا كما  
 في اسرار الاشارات والمصنوعات وغيرهما ففى الوضع العام لموضوع له عام كلاهما يكونان بوجه كلي عام بخلاف الوضع  
 العام لموضوع له خاص فان المخصوصة الوضع وان كان الامر الكلي العام كمفهوم الواحد للشارع اليه او الواحد

الغائب المذكور مثلاً لكن ليس الوضع له بل لافراده بان يجعل ذلك المفهوم الكلي مراداً للملاحظة افراده الغير المحصورة  
 وباجمله لو اعتبر العموم والشمول في كلا الجانبين فهو وضع عام لموضوع له عام ولو اعتبر العموم والكليته في جانب الوضع  
 ويجعل في ذلك المفهوم الكلي مراداً للملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ بازاكيل فرد فرد فهو وضع عام لموضوع له خاص لهذا  
 ظهر سخافة قوله في الحاشية لا نأفول آه فتدبر قى له وما ذهب اليه شريف المحققين آه قال السيد المحقق قد  
 في حاشيتي شرح مختصر الاصول لابد للوضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئياً وعين بازانه لفظاً  
 مخصوصاً او لفظاً مخصوصاً متصوره تفصيلاً او اجمالاً كان الوضع خاصاً بخصوص التصور المتغير فيه اي تصور  
 المعنى والموضوع له ايضاً خاصاً وان تصور معنى عاماً يندرج تحت جزئيات اضافية او حقيقيه فله ان يعين لفظاً معلوماً  
 او لفظاً معلوماً على احد الوجهين بازانه ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً للعموم التصور المتغير فيه والموضوع له  
 ايضاً عاماً وان يعين اللفظ او اللفظ بازا خصوصيات الجزئيات المندرجه تحتها لانها معلومه اجمالاً اذا توجهت  
 بذلك المفهوم العام ونحو من العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً للعموم التصور المتغير فيه والموضوع له  
 واما عكس هذا المعنى ان يكون الوضع خاصاً بخصوص التصور المتغير فيه والموضوع له عاماً فلا يتصور لان الجزئي ليس  
 وجهاً من وجوه الكلي ليتوجه به العقل اليه فيقتل اجمالاً انما الامر بالعكس نه اجمالاً انه لم يكن مراده بكون الموضوع  
 له عاماً اعتباره من حيث الشمول والكثرة فهو يبنى على اصطلاح القوم من ان مناط عموم الموضوع له وخصوصه  
 على الكليته والجزئية كما نبهناك فيما سبق ونه هو الذي اختاره صاحب الفرائد حيث قال ما محصله ان اللفظ ان  
 كان موضوعاً للكلي فالوضع له عام ولا مشاحة في الاصطلاح قى له مغالطة بنيتي اي ليس في اسما الا اعميل  
 الا العموم من جهة اللفظ والمعتبر فيها نحن فيه العموم من جهة المعنى لا العموم من جهة اللفظ المتحقق في تلك الاسماء  
 فالوضع لاحظ اللفظها بواسطه كل معنى كلاً هو على زنة الفاعل ووضع كلاً منها بازا معنى مخصوص وهو ذات  
 من قام به الفعل وفيه اقل الفعل امر كلي لوحظ بواسطه احداث متعددة كالضرب والنصر وغيرهما فتولدنا ذلك  
 من قام به الفعل امر كلي يندرج تحت ذات من قام به الضرب والنصر الى غير ذلك فالعموم ههنا كما هو متحقق في  
 جانب المعنى متحقق في جانب اللفظ ايضاً وليس يشترط في عموم الوضع من جهة المعنى عدم العموم من جهة اللفظ  
 حتى يتألفيه فيتميل المصحيح فافهم قال المص ان تساوت افراده آه قال الشيخ في منطق الشفا بطريق الترتيب  
 ان يكون الاسم لها واحد او قول بوجه اعني حاد الذات اورسمه الذي يجب ان يفهم من ذلك الاسم واحد من كل  
 جهة مثل قول الحيوان على الانسان والفرس والثور بل على زيد وعمرو هذا الفرس وذاك الثور فان جميع ذلك

يسمى حيوانا فان اراد احد ان يجدا ويرسم وبالحكمة ان ياتي بقول اسجود على اللفظ المفصل الدال على معنى الذات  
فبها كلها احاد كان اورسما فان القول اعم من كل واحد منها وحده وادخل فيها من كل جهة اى يكون واحدا فى  
المعنى وواحدا بالاستحقاق والاختلاف فيها بالاولى والاخرى والتقدم والتأخر والشدة والضعف ويجب ان يكون  
فيه الموافقة فى القول الذى بحسب هذا الاسم فانه اذ وجد قول آخر يتجدي فيه ويتشارك ولم يكن بحسب هذا الاسم لم  
يصبر له الاسم مقولا بالتواطى قال المصنف وحصر الثقات آه اعلم انه قد زعم العلامة القفازانى فى شرح المشرح ان  
توكل من الاولوية والشدة مضمّن عن الآخر ولهذا يقال ما هو متفادست باولوية او اولوية ومضمّن ذلك ان العقل  
اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى افرادة يحكم بان النصف ابعث به اولى واقدم كما فى النصف الخالق والمخلوق  
بالوجود بخلاف النصف الاب والابن بالانسانية ولا يخفى عليك ان الشدة وان كان يستلزم الاولوية  
لكون العكس غير لازم اذ ربما يكون اولوية ولا شدة هناك كما فى نور السهي والشمس فانه للسهي اولى لكون منشأه  
نفس ذاته وان لم يكن اشد بخلاف الشمس بل اعتبار كل من الاولوية والقدمية والاشد بغير اعتبار الآخر كما حققه  
المحقق الدراني وغيره من المحققين فالاولى ان يذكر كل علمية ففى له بان يكون النصف بعض آه قال  
فى الحاشية ويتصرف بهذه الوجه فرد ذلك الكلى ايضا فان الواجب مثلا علته للممكن كما ان صدق الوجود  
عليه علته لصدقه على الممكن ولم يتعرض به فى تفسير لانه ظاهر واما الاولوية فينصف به الانصاف اى صدق الكلى  
على الفرد كما ان الشدة والزيادة ينصف بهما الفرد فقط لا صدق الكلى عليه ولهذا ينبغي ان لا يجرد من وجود  
التشكيك اذ لا يحصل بهما الاختلاف فى المصادق انتهت محصلة ان انكار التشكيك منها ما ينصف به الفرد و  
صدق الكلى عليه وهى الاقدمية بالذات الشاملة للتقدم بالعلية ومنها ما ينصف به صدق الكلى فقط وهى الاولوية  
ومنها ما ينصف به الفرد فقط وهى الشدة والضعف والزيادة والنقصان وذلك لان اختلاف الفردين بحسب  
الشدة والضعف والزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف فى مصادق الكلى ولا فى مفهومه من حيث هو  
هو بل يوجب الاختلاف الافراد انفسها فى الهوية الفردية فهذا النحوى من الاختلاف راجع الى الخصوصيات الزائدة  
على نفس مفهوم ذلك الكلى سواء كانت تلك الخصوصيات الزائدة قصورا او اعراضا شخصية ومجرد اختلاف كفى  
بالفصول المضممة وكذا اختلاف النوع بالمشخصات لا يسمى تشكيكا فبها ليس من وجود التشكيك والتفصيل  
ان اختلاف السوادين بحسب الشدة والضعف او الخطين بحسب الزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف  
فى نفس مفهوم السواد او مفهوم الخط ولا فى مصادقهما ولا فى مفهوم مشتق منهما ولا فى مصادقهما فان مصادق

الاسود والتميز بشكلا نفس قيام السواد والتميز بخصوصيات بلغة واما الاختلاف بالتقدم والتأخر والاولوية  
 ان لم يوجب الاختلاف في نفس مفهوم الكل الا انها اوجبان الاختلاف في مصداقه فان مصداق الوجود في  
 الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن استناده الى الساجد فالواجب تعالى اقدم واولي في صدق الوجود  
 عليه من صدق الوجود على الممكن وان كان الواجب تعالى بنفس ذاته اقدم عن نفس ذات الممكن فها ان  
 وجه التشكيك حقيقة فرفع التشكيك اما اختلاف الافراد نفسها بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان  
 وهو التشكيك مساحته او اختلاف المصداق وهو التشكيك حقيقة كذا قال الشارح في حاشيته على حديثي  
 شرح المواقف وفيه كلام مستطاع عليه انشار الله تعالى قولي بان يكون التصاقه آه يعني ان يكون الكل في فرد  
 مقتضى الذات وفي فرد آخر غير مقتضى الذات ويرد عليه انه لا يتناول الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون  
 ذاتها لفرد وعرضيا لا خرم انهم صرحا بكونه من وجود التشكيك وايضا لا يتناول ما يكون في فرد بلا سبب في  
 آخر بسبب كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن مع تفرعهم بانه من التشكيك بالاولوية والاسلم ان يفسرها  
 بكونه في فرد مقتضى الغير فيكون غير اولى وفي فرد آخر غير مقتضى الغير فيكون اولى سوار كان مقتضى الذات او  
 ثبت من دون اقتضائه كما صرح به بعض الاعلام في له وقد فسر آه اعلم ان الاولوية قد يطابق على كون  
 الكل على بعض الافراد مقتضى ذات الفردون بعض آخر قد يطابق على كون بعض الافراد المستند اليه  
 بصدق هذا الكل عليه من بعض فردا يجمع اخبار التشكيك والاول هو الذي صلبه قريبا للاولوية والاشارة  
 في له واقبل ان الاختلاف آه اعلم انه قال المحقق الرواني في جواشي شرح التجرده ان الاختلاف بالذاتية  
 والعرضية اوجب التشكيك بالاولوية لان الذات في القياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس  
 الى ما هو عرضي لاختلاف المتواطى لانه لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه ح كونه اولى بالنسبة الى ما هو  
 ذاتي له فلا يكون متواطيا واخر من عليه معا صرنا باننا لا نسلم ان المتواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان  
 كذلك لم يكن شيء من الذاتيات متواطيا اذ يحسن عرضي للفصل والتنوع والفصل للنفاضة واجاب عنه المحقق  
 الرواني بانه من ضروريات ان الذات في القياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس الى معروضه واما  
 ان يحسن عرضي للفصل والتنوع والفصل للنفاضة فلا يقتضي انتفاء المتواطى اذ المستبر في المتواطى عدم الاختلاف  
 في الافراد الشخصية ولو علم فلا محذور فيكون متواطيا بالنسبة الى ما هو ذاتي له ومشككا بالنظر الى مجموعها وادرد  
 عليه لا لان فخره المستبر في المتواطى آه ليس شيء لان يجوز ان تشكك عرضي بالقياس الى هذا النطاق والذات

الى هذا الصانع كما بان القوم فسروا المشكك بالكل المختلف افراده باحد الوجود الثلاثة والنواظرون بالكل الذي  
 لا يكون لك فالكل اذا اختلف حصوله في افراده باحد هذه الوجود كان شككا باصطلاحهم لانه متواتر بالقياس الى  
 بعض الاثر او مشكك بالقياس الى بعض آخر كما سببه ثم ان هذا المحقق قال في موضع آخر من حاشي شرح  
 المشكك اذا كان الشيء بالنسبة الى احد الشيئين عين ذاته او ذاتها له بالنسبة الى الاخر عارضا يكون ذلك  
 الشيء اولي بالاول دون الثاني وذلك من اجل البديهيات وانكاره مكابرة كيفة وثبوت الذات و  
 الذاتيات لا يحتاج الى سبب وثبوت العرضي يحتاج الى سبب واورده عليه معاينه بان دعوى عدم احتياج  
 الذات والثاني الى سبب واحتياج العرضي اليه غير مسلم ان ادعى الكلية فان البن الذاتيات لا يعلل بعض  
 آخر كما بين في موضعه والوجود المطلق بالقياس الى الواجب تعالى غير محلل مع ان ذلك عارضا له وان  
 ادعى الجزئية فلما فرق بينهما من هذه الجهة اذ يوجب في كل منهما محل وغير محل واجاب عنه المحقق الدواني بان  
 لا شك ان ثبوت الذات لما هو ذاتي له لا يحتاج الى علة كما صرح به قال في المحقق الدواني لا يعلل لا يلائم في  
 ذلك كون بعض الذاتيات محتاجا في انفصل ورفع الابهام كما بنفسه وانفصل حسبما اشق في موضعه فان  
 الانسان كما لا يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا يحتاج الى جاعل يجعله حيوانا ولا الى جاعل يجعله ناطقا بل لا يحتاج  
 الى جاعل يجعله موجودا على احق في موضعه ثم لا شك في ان ما هو خارج عن الشيء عارضا له لا يحتاج صدق  
 على ذلك الشيء ان علة ولذلك جعل القدم الوجود والخاص عين الواجب سبحانه حتى لا يحتاج الى علة وصدق  
 الموجود المطلق عليه مطلقا بالوجود والخاص الذي هو عينه ولو جاد كون العارض غير ممكن الى سبب لم يتم كون  
 وجود الواجب عينه اذ لا يجوز ان يكون عارضا ومستغنيا عن سبب فلا يكون سببه خارجا لذاته فلا يلزم  
 له وجودا الذي يورده على تقدير عدم كونه عين ذاته وهو ما تقدم المهمية بالوجود على وجوده او فقده الى غير  
 في وجوده هذا كلامه وفي هذا الكلام كلام سبب كلف لك ان شاء الله تعالى في هذا الموضع المذكور  
 في الحاشية اي انشراح الفكاك بالنظر الى ذاته سواء كان باقتضائه من تلقاها الذات عليه كما في العوارض  
 المعاول او كانت الذات مصداقا له بنفس الذات كما في الذاتيات بالنسبة الى ذي الذاتي وما يتوهم  
 ان الاثر لو لم يورث بالاقتران وان كان بمعنى مطلق اللزوم لم يخسر التشكيك في الوجود الاربعة لحوار  
 ان يكون الاختلاف بالنسبة في بعض الجزئية في البعض الآخر وبالجزئية في البعض بلا واسطة وفي البعض  
 لا يكون جزاء غير خالصين بشئ لان هذا النوع من الاختلاف لا يوجب التشكيك في مصداق الكلي لان المحيضية

التي هي مصداق لكل في الصورتين واحدة ففكر انتهت محصل قوله اي امتناع الانفكاك آه ان ليس المراد  
 من الانفكاك العلية يقال ان التشكيك بالاولوية راجع الى ان يكون ثبوته لبعض الافراد علية من الذات فيكون  
 اولى ولا يكون ثبوته لبعض الاخر بها فيكون غير اولى بل المراد ما هو اعم من العلية وكفاية الذات في صحة انتزاعه  
 كما هو شأن الذات مع الذاتيات ولا ريب ان الذاتيات بالنسبة الى ما هي ذاتيات له لا يختلف بالاولوية  
 واما قوله وما يتوهم انه تفصيله ان الفاضل ميرزا جان قد اورد في حاشي الحاشية القارية بان الاولوية ان  
 فسرت بما يكون مقتضى الذات في البعض وغير مقتضى الذات في البعض الاخر لم ينحصر التشكيك في الاربعة  
 بل وان يكون الاختلاف بوجه اخر كما اذا كان عينا لبعض وجزءا لآخر او ذاتيا لبعض وعرفيا لآخر او جزءا  
 لبعض وجزءا لآخر الى غير ذلك من الاختلافات وان فسرنا بامثلة المذكورة فير دعاية ان الحيوان مثلا  
 نوع بالنسبة الى حصصه وليس للانسان فيختلف بالاولوية فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى  
 افراد الحقيقة والحكمة قد اختلفا في قول سب انه كذلك لكن يريد عليه ان الجسم النامي جزء للحيوان وجزء جز  
 للانسان فيختلف صدقه بالاولوية عليها فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى الافراد المتماثلة اي  
 كثير ما يكون مفهومه عين هئية لبعض افراد الحقيقة وحسب بالنسبة الى آخر كما يجحد ان فانه حشش وحين هئية  
 المادة التي هي الحيوان بشرط لا شيء فان المادة العقلية هي المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في  
 الخارج ومعلوم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا حقيقة كحسية ضرورة ان القيد العددي ليس داخل في حقيقة  
 الامر الموجود في الخارج وايضا صدق الحيوان على الفرس الذي هو فرد له اولى من صدقه على زيد مثلا لانه  
 بواسطته صدقه على الانسان ومحصل بواب الشان ان هذا النحو من الاختلاف  
 لا يوجب التشكيك في مصداق الكل لان الحقيقة التي هي مصداق الكل واحدة في هذه الصور وانما تعلم  
 انه ان اراد بكون الحقيقة التي هي مصداق الكل واحدة في هذه الصور انها واحدة حقيقة بلا تفاير اصلا فلا ينبغي  
 لطلابه ضرورة ان مصداق الكل في بعض الصور نفس ذاته وفي بعضها جزئ منها او جزئ جزئها لو اسطفا او بطلان  
 فكيف يمكن ان يقال ان مصداق الكل في هذه الصور واحد محض بلا تفاير اصلا بل هو بطلان  
 وان اراد ان مصداق الكل في هذه الصور ليس  
 امرا خارجا عن الذات وان كان مصداق الكل في بعض الصور العينية وفي بعضها الجزئية فحين ان لمحقق  
 الاولاني وغيره من المحققين قد صرحوا بان الاختلاف بالذاتيات والعينية يوجب التشكيك بالاولوية

لان الذي بالتقياس الى ما هو ذاتي لا ولى من العرضي الى معروضه وسيجي لهذا ان في تفصيل الشار الله تعالى  
 قى له واما الاشدية فقد تفسر له العلم ان الاشراقية قد فسروا الاشدية بكمال المهيئة في بعض الافراد فوضعت  
 في البعض الآخر وهذا الكمال قد يكون بحسب كثرة الآثار وقد يكون بحسب تنوع امثال الاضعف من الاشدية  
 قد يكون بحسب قيامه بنفسه فان تحقق هذا الكمال في الجوهري سيجي قوته وان كان في الكلم سيجي زيادة وان كان  
 في الكيف سيجي شدة فاختلفت الاسامي باختلاف المحال لا اختلاف المفهومات في انفسها وتفسير الشدية بهذا  
 المعنى هو المناسب ليكون النزاع في امر واحد وذلك لان الاشراقية ذهبوا الى ان الاختلاف بين اثنين  
 قد يكون تمام المهيئة ونقصا عنها با يكون التمام والناقض متعينين في الحقيقة النوعية ومتباينين بالتمامية والتفصيلية  
 بان يكون المهيئة في نحو من اشجار الوجود موصوفة بالتقدم والاولوية على نفسها في نحو آخر منه من دون سيطرة  
 في العروضة وان تكون المهيئة كاملة في نحو من الوجود من نفسها في نحو آخر منه من دون ان تمام شي من  
 عارض والمنشائية يتكرونها في اللغة واما التفسير الذي سببه الى المحققين فمبنى على ان سبب المنشائية المنكرين  
 لهذا النقص من الاختلاف فافهم قى له ويفسرون آه قال المحقق الادواني في الحاشية القديمة معنى كون  
 احد الضررين اشدي كونه بحيث يمتنع عنه العقل بمجونه اليوم امثال الاضعف ويكمله ليها بضرب من التحليل  
 حتى ان الادبام العامة مهتبه ان السواد القوي متالف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد  
 كونه بتلك السجية الا ان امثال المنتزعة في الاشدية ليست اجزأ متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة  
 عن الازيد فانها متباينة اما في الوجود او في الوضع او في كليهما معا فالتفاوت بين العاضدين بالذات بمعنى ان  
 احدهما ازيد واشد من الآخر لا بمعنى ان تحقق اجنس كالسواد في هذا المثال في احدهما اشد وازيد من الكلام عليه  
 على ما قال بعض الاعاظم ان التفاوت بالشددة مخالف للتفاوت بالزيادة فالاول مختص بالكيفيات والثاني  
 بالكيفيات فالامثال المنتزعة في الكيف لا تتباين بالفعل لا بحسب الوضع ولا بحسب الوجود في الخارج بل  
 انما التمايز في الوجود والتوحي واما الثاني فالامثال المنتزعة قد تكون متباينة في الوجود كما في الكلم المنفصل ف قد  
 يكون فيها كما في المنفصل بعد تحقق القسمة في ابحاث واما الكيف فلا يمكن فيه القسمة الخارجية وادعى ان قال  
 الاشراقيون ان التفاوتين راجعان الى التفاوت في الكمال والنقصان قال العلامة الشيرازي في شرح  
 حكمة الاشراق ان المتباين زعموا ان العرف لا يطلق الاشدية على الجوهري وهو ليس بشي لان احتياقي لا يتبني على  
 الاطلاقا فان العرفية وهو مغلطة فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال خط الله خطية في اللغة كما لا يجوز ان يقول بخط

الاشدية وهو فاسد فانه وان لم يطلق اشدية خطية فقد يطلق اشديولا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فاشدية فيه  
 شدة في الخط فبقيت انهم ناقضوا القسم وان لم يبرحوا به في اللفظ والحاصل ان التفاوت بالاشدية والضعف  
 راجحان عند الاشتراكية الى التفاوت بالكمال والنقصان واما المشابيه فهم يكرهون رجوع التفاوت بالاشدية  
 والضعف الى التفاوت بالكمال والنقصان ويقولون ان الاشدية والنقصان مختلفان نوعا والاختلاف بين  
 السوالات بقصول متوامة لا في مقدار التبرؤ لشدته والضعف متفقان نوعا والاختلاف بينهما بنفس المبهمة  
 السوادية المتفاوتة كمالا والنقصان والعجب من اتباع المشابيه انهم يفترون بين الاشدية والضعف والازيد  
 والانقص بان احدهما يتفاوت بالقصول والاخر بالعوارض مع كل ما يقال في كون الاشدية والضعف متشابهين  
 نوعا يمكن القول بمثلته في الازيد والانقص ايضا لاسيما في العدد كما لا يخفى على المتأمل قال بعض الاعاظم  
 قم في حواشي احاشية القديمة ان هذا النزاع لفظي فالاشراقيون لما رأوا ان الكم وغيره التفاوت بينهما  
 بالكمال والنقصان لم يفرقوا بالاسامي والمتشابه لما رأوا ان التفاوتين مختلفان في الاحكام لان التفاوت  
 في الكميات انما يكون بحسب الوضع وتصنف بالنسبة الصغرى والكيفيات لا تصنف بذلك فقولوا بالاسامي فهو  
 التفاوت في الكيف شدة وفي الكم زيادة وافتوا في ذلك اطلاق اللغة ولعلكم تفتن بما ذكرنا ان هذا النزاع  
 ليس بلهجة يستعرف وجها آخر ينكشف به ان النزاع في هذا الاطلاق ليس براجع الى اطلاق اللفظ فقط  
 فانهم في لهجة ويجادل اليها آه قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني لو اردوا التحليل صحة التقسيم فلامم الى السواد  
 الشدية مثلا يصح تقسيمه الى السواد الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب لقوم الى ان كل مرتبة من مراتب السواد  
 نوع بسيط لا يصح ان تقسم الى مرتبتين آخرين وان ارادوا به توهم التقسيم فهم جريده في الذاتي ثم اذلا جري في توهم  
 الناطق الذي هو في الذكي الى ما في الغير وزيادة واجاب عنه المحقق الدواني بان التزويد الذي ذكره في  
 التحليل فليس بظهور ان المراد من التحليل هي القسمة الوهمية كما استظهر بين القوم اطلاق التحليل بهذا المعنى  
 وظهور ان ذلك لا ينافي البساطة ولا يستلزم الترتيب في له الاكون الاشكال المنتزعة كما قال في الحاشية  
 لا يخفى عليك ان الاشكال المنتزعة في الاشدية بعض الاختراع ليس لكل منها بمشار الانزاع في نفس الامر  
 بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها من الامور الانشائية التي لها وجود في نفس الامر فهم انتهت انت تعلم  
 ما في هذا الكلام من الوهم السخافة اما اول فلا تك قد عرفت انك من كلام المحقق الدواني ان القسمة الوهمية  
 كما يجري في المركب كالجري في البسيط ايضا وان تقسيم الوهمي لا ينافي البساطة ولا يستلزم التركيب في وجه

كون الاشكال المنتزعة في الاشياء محض الاختراع وانما نينا فلان افراد الكيفيات كالحجارة والبرودة مثلا موجودة  
 في الخارج وتخالفة بالشدّة والضعف اذا تحرك كقسم من احد بها الى الآخر فبعض افراد الحرارة شديدة من بعض  
 وكذا افراد البرودة وبالحجارة وجود الحركة الكيفية استلزامة للضرورة التدريجي من المثلثات الشديدة و  
 الضعيفة يدل دلالة واضحة على احتمال الكيفية الشديدة الى الضعيفات ومنعروف الشارح اليه في القول بان  
 الاشكال المنتزعة في الاشياء محض الاختراع ليس بشئ كما لا يخفى على المتأمل واعلم ان هذا لا يقتضي في نفسه الشدة بما  
 يتناول الزيادة وينبغي ان الشدة ازوياد طبيعية العام نفسها في بعض الافراد والضعف ما يقابلها  
 كالطول بالقياس الى الذراع والذراعين فالاسود بالقياس الى الفهم والقيصران الطول والسواد في  
 الذراعين والقيصران في الذراع الواحد والفهم والقيصران في الذراعين والقيصران في الذراعين والقيصران في الذراعين  
 الضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف من خواص الكيف والزيادة و  
 النقصان من خواص الكم ولتقرب عليه ما صرح به ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور في كلام  
 بهيئنا من خواص الكيف فم ضرورة انها بالتفسير المذكور اعم منية على ذلك بالتعميل بالطول ولذا كحصر الكم  
 الاختلافات المتغير في الشك في الثالثة المشهورة ولم يورد الزيادة والنقصان منها وان اراد انها بمعنى آخر  
 من خواص الكيف فغير متين والعجب ان الشدة بالمعنى الذي ارتفعنا به في القائل وهو حصول كمال الطبيعة  
 بمعنى ان يكون بحيث يتصل الى اكثر ما يتصل اليه ما هو اضعف منه ليس من خواص الكيف بل هو ثم مما فيه  
 في الكم فبما معنى حكم بانها من خواص الكم واجاب عنه المحقق الدواني بان هذا لا يرد على تعريف بهيئنا  
 عرف الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف على ما حقق  
 في موضعه من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم فتفسير الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة  
 والنقصان والتعميل بالطول مخالف للتحقيق بل للعرف العام ايضا ولا يقال في التعاريف ان الخطا الطويل الشدة  
 من الخطا القصير بل يقال انه ازيد منه والزيادة الذي ذكره خارج عن نهج الاستقامة لانه حاصل في الازدياد  
 ان تفسير الشدة والضعف شامل للزيادة والنقصان وهو خلاف العرف الخاص العام ولا يتخلل في جوابه ان  
 يقال ان الشدة والضعف بتفسير وليس محض صين بالكيف فغير ذلك ان تفسيرهما الكم بما يشتمل الكيف فيتمثل مثلا  
 الكم عرض لا يقتضي لذاته نسبة فيور عليه انه يدخل فيه الكيف وهو ليس كما يقال في جوابه ان اردتم ان ليس  
 كما بهذا التفسير فم ضرورة انكم بهذا التفسير ان اردتم ان معنى آخر ليس كما في غير مفيدي في له اما بسبب لوجوده

قال في الحاشية المتبائن في الوضع دون الوجود كما اذا توهم لفظه بين خط فان اجزائه متباعدة في الوضع دون الوجود والمتبائن في الوجود دون الوضع كما اذا وصل خط براس خط آخر فانها متماثلان فيه دون الوضع والمتبائن فيما كما اذا وقع خط فوق خط آخر كما خطوط المستقيمة الغير المتداخلة فتدبر انتهت اعلم ان عبارة هذه الحاشية مسروقة عن حواشي الحاشية القديمة فان المحقق الدراني قال فيها المتبائن في الوضع دون الوجود كما اذا توهم لفظه بين خط فان اجزائه متماثلة بحسب الوضع دون الوجود والمتبائن في الوجود دون الوضع كما اذا وصل راس خط براس خط آخر فانها متماثلان فيه دون الوضع والمتبائن فيما كما اذا وقع خط فوق خط آخر هذه عبارة واورده عليه بان الحكم بالذات بينهما هو الذي يكون معروفاً بالتفاوت والراس ليس كذلك واجاب عنه الفاضل ميرزا جان بانه مثال الزيد والنقص العدمي فان مجموع الرايين الزيد من راس واحد وجمعا متماثلان وجوداً لا وضعاً لانهما ازيد والنقص بالعرض الزيد والنقص بالذات هي الاشياء العارضة لغيرها والوحدة العارضة لاحدهما فانها انهم متماثلان وجوداً لا تماثلان وضعاً لان تماثلهما بالوضع اي بالاشارة بحسبة انما هو باعتبار معرفتهما لان العدد لا يقبل الاشارة بحسبة بالذات والمعروضان بينهما تماثلان ولعله لتساخ فاورداكم بالعرض ليظهر منه حال ما هو الحكم بالذات لان التماثل في الوجود دون الوضع فيه تابع لمعروضه وفيه ان الامثال هو الراس والنقص هي الوحدة والراس ليس كذلك بالذات ولا بالعرض وقال بعضهم ان المقصود ان الخطين المتداخلين في الطرفين يصير امتدادهما متماثلان في الوجود دون الوضع وفيه ان تعدد الاشارة بحسبة ان يكون جيزاً مثلاً اليه متغايراً سحر الآخر وهو حاصل فيما نحن فيه وان لم يميز الوهم في ظاهره فانهم قى لى تم مجر واختلاف الافراد آه هذا ما خذو عما قال المحقق الدراني في حاشية التبيين ان الفردان المختلفان بالشدّة والضعف مشتركان في المهيئة بحسبة مختلفان بالفصل لمنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى منوعيهما والمثول بالتركيبك هو المفهوم المشتق من الجنس بالقياس الى معروضيهما كالا سواد مثلاً بالقياس الى جسمين يعني ان الشدة والضعف فصلان محصلان للسواد المطلق مثلاً فهما ما خذوا في ما يتبى السواد الشديداً والضعيف لاني ما يتبى السواد المطلق وهذا الاختلاف النوعي احدثت اتفاقاً في صدق الاسود المشتق من المعنى الجفسي للسواد على الجسمين لان مصداق حمل السواد على الغير مثلاً السواد الشديداً على الجسم السواد الضعيف واورده عليه لفاضل الميزاجان بانه لما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجباً لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجباً لاختلاف صدق المبدأ

على القويين بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما اختاره المحقق الدواني ان الفرق بين العرض والعرضي الاعتبار قال  
انما فصل الحد انساني هذا النظر في غاية الاتجاه ولا يندفع بما اشتهر من ان مناط صدق اشتق قيام مبدء اشتقاق  
فلذا يجوز ان يكون الاختلاف في القام سببا لاختلاف الصدق وبذلك يخلص صدق الذات في المناط وفيه هو الاتحاد  
ولا يقيم حصول الاختلاف فيه وذلك لان اخصار سبب اختلاف الصدق في اختلاف مناط غير مسلم لم لا يجوز  
ان يكون اختلاف حصول الانواع مثلا سببا لكثرة صدوره الآثار ويكون ان يقال ان المشكلة عند المحقق الدواني  
وغيره من اهل المشايخ هو ما يكون صدقه اشده ازيد على البعض بمعنى ان العقل بجوهر الوهم يتغير عن احد هما  
امثال الآخر ولا ريب ان هذا المصنف يتحقق في الذات في اليقين فان الفرد الشديد من السواد يكون ان شغل الى سواد  
امثال ما في الاضغطة وهو موجود بكثرة الصدق قال الفردان قد اعتبر في احدهما ما لم يعتبر في الآخر فليدبر التشكيك في  
الذاتي ثم نحال الحد انساني وما قال ويؤكد هذا النظر انه فني نظر لان المحقق الدواني قال ههنا ان صدق الاسود  
فقط على الاجسام وصدق السواد ليس بمختلف على السوادات وفاقية ما يلزم ما اختار من عدم الفرق بين العرض  
والعرضي الا بالاعتبار ان صدق السواد اليقيني باقيا يكون مختلفا على الاجسام الاعلى السوادات وفي اليقين ببيان  
لما قال ههنا ثم قال قد تفرغنا من ان السواد اذ هو ان قاسما بنفسه كان اسود ففقد اول اتمام حصتان من السواد  
مختلفتان بالشدق والضعف بنفسهما كان للاسود عقولا عليها ولا شك ان صدقه يكون مختلفا البتة في التفاوت  
بينها وبين كسجين في هذا المعنى بالضرورة وعلى الاختلاف المحقق الدواني من كون الفرق بين العرض والعرضي  
بالاعتبار يلزم اختلاف صدق السواد عليها بالاعتبار وهو المطلوب وفيه انه ان اراد ان يلزم اختلاف صدق  
السواد لما خذوه باعتبارها يكون بمثابة الاسود لما خذوا بشرط شئ فلا يثبت فيه فانه اختلاف في الاسود حقيقة  
وان اراد بالاعتبار ان يكون الاسود ما خذوا بشرط لا شئ فهو كذا اذا بعض الاعمال والصواب ان يقال  
لما ذهب المحقق الدواني الى اتحاد السواد الاسود بحسب الحقيقة واختلافها بالاعتبار قال اسودا كان مشككا  
الى انراوه الشدة بدوة الضعيفة يكون مشككا بالنسبة الى السوادات اذ لا فرق بين الاجسام والسوادات و  
طاهر ان صدق الاسود على السواد ليس باعتبارها بل على طريقة صدق السواد فليدبر كون السواد مشككا  
بالنسبة الى السوادات فانهم قالوا فان التشكيك في الحكمي آو اعلم ان المشايخ قد زعموا ان التشكيك يكون  
الافني الحكمي العرضي الحكمي يجب ان يكون محمولا على افراد مواطاة واشتقاق كليات عرفية بالنسبة الى معروضاتها  
ومحمولة عليها بالمواطاة فيكون ان تكون مشككات بالنسبة اليها والمبادي وان كانت خارجة عن المعروضات

لكنهم لعدم حياها موافقة لا تكون بالنسبة اليها كليات فلا تكون مشككة بالنسبة اليها واما بالنسبة الى حصصها وان  
 كانت مجموعها بالمواطات لكنها ذاتية لها فلا تكون مشككة ايضا فالتشكيك انما يجري في اشتقاقات دون المباو  
 واما من يجوز حل المباوى موافقة على ما بهى خارجة عنها فقد جوز التشكيك فيها ايضا فافهم قى له فلا ستواراه  
 قال في الحاشية انما نشرنا الاستوار هذا المعنى ليكون الدليل مخصوصا بمعنى الاولوية والاولية في الذات في الاستوار  
 الاستوار الشامل لجميع وجوه التشكيك فلا يتوهم ان ثبوت الاستوار يجري في انتفاء الاخيرين ايضا فما وجه تخصيص  
 هذا البيان في انتفاء الاولين انتهت التفصيل ما في الحاشية ان المحقق الدواني قال في الحاشية الثانية اما  
 انتفاء الاولين في الذاتيات فلا ستوار نسبة الذاتى الى جميع ما هو ذاتى له وقال في الجريدة اروت عدم الاختلاف  
 بالاولوية والاهمية فان هذا ضرورى بخلاف الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولذا ذهب  
 بعض الحكماء الى قبول الذاتيات الاختلاف فيها فيحتاج الى الدليل او وعليه معاصره بان استوار نسبة الذاتى  
 الى افرادهم وهل الكلام الا فى انه يلزم استوار نسبة اليها حتى تكون متواطيا او لا يلزم ذلك حتى اذا كونه مشككا  
 ولو سلم استوار نسبة اليها لكفى ولكن نفي جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف نسبة والحق انه لا يخص  
 بنفى الاولين واحباب محنة المحقق الدواني بان المراد بالاستوار هو الاستوار استلزام نفي الاقدمية والاولوية  
 فبطلان التشكيك بهذين الوجهين بين لا يحتاج الى دليل ما ذكره في صورة الدليل تبينه والقرينة على هذا التخصيص  
 بيان العبارة حيث فعل بين بين اثنين واثنين والاخيرين واستدل على بطلان الاخيرين دون الاولين  
 بل اقدمة على التبعية لاشتغال على التفصيل ما وسع يكشف لك جلية احوال فيها سياتى من المثال انشار الله تعالى  
 قى له والاي لم مجموعية الذاتى انه علم ان المشهور ان الذاتى غير معلول فليعلم من كلام المحقق الطوسى في شرح  
 الاشارة الى ثبوت الذاتى لما بهى ذاتى له معلول حيث قال فيه لا تجوز التفرع الذاتى عن عسرا والقد ما رقد كوا  
 له كانت خاصيات آحادها انه لا يمكن ان يتصور الشئ الا اذا تصور ما هو ذاتى له ولا واثانها ان الشئ لا يتشكل في  
 القضاة بما هو ذاتى له الى علته متفارقة لذاته فان السواد لون لذاته لا شئ اخر يحيله لونا فان ما جعله سوادا جعله  
 لونا وانما انشأ ان الذاتى يتفرع رقة عما هو ذاتى له وجوده وتوحد به خاصيات انما توجه للذاتى عند اختاره  
 بالبال مع الشئ الذى هو ذاتى ومن اللوازم العرضية في اشارة الذاتى في اثنين عتيق الاخيرين فان  
 الاثنين مثلا لا يحتاج في القضاة بالزوجة الى علته غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجة عنه في الوجود ولا في الزمن  
 والذاتى يلحق الشئ الذى هو ذاتى له قبل هبة فانه من عطار هبة او نفس هبة والعرضى اللوازم يلحقه بعذر

فانه من معالمة وعلل المهمة هي غير علل الوجود انتهى ويحرم حول هذا الكلام ما قال العلامة الشهير ازمي في شرح  
حكمته الاشراق عند قول الشيخ المقتول المصير اللازم التام يجب نسبة الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا لثلاث  
الى المثلث اى كزوى الزوايا لثلاث فانه ممتنع الرفع في الوهم وليس ان الفاعل جعل الثلث فزوايا الثلث اذ  
لو كان كذلك كانت اى الزوايا لثلاث ممكنة الحقوق واللا حقوق بالمثلث وكان يجوز تحقق الثلث بدونها اى دون  
الزوايا لثلاث وهو محال لا مستلزم تحققه ودونها فليس كونه فزوايا لثلاث يجعل جاعل بل علته نفس المثلث الا غير  
والبيه اشار بقوله لذاتها اى لذات الحقيقة لا لفاعل خارج وبذا ندسب بعض الحكماء وعند البعض علته حقيقة بغيرها  
وبها صححان بجواز اسناد العلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا يجعل جاعل انه  
ليس لفاعل مبائن لها اى الحقيقة وعلتها وبعض الفات يحتج معها الى غير حال انه ليس لفاعل اصلا والذاتى  
كاحيوان الانسان ليشترك اللازم في هذا المعنى لانه الفاعل ليس لفاعل مبائن للانسان وعلته لان الذى جعلها انسانا  
ومثلها جعلها حيوانا فزواياها اذا اختلفت الجعلان لا يمكن جعلها انسانا ومثلها دون جعلها حيوانا فزواياها وهو  
محال واللازم والذاتى وان اشتركا في هذا لكن لم يتبين اسناد اللازم الى المهمة لتاخر عنها بخلاف الذاتى لتقدمته  
عليها فتبين استناده الى علة المهمة هذا الكلام وهذا الكلامان لقمان على ان ثبوت الذاتى للذات محتج الى علة  
غاية الامر انه لا يحتاج الى علة غير علة الذات لانه غير محتج الى جعل الذات وكذلك لان الصافات الشئى بها هو ذاتى له  
لعدم كونه واجبا بالذات محتج الى علة هي علة مصداقه الذى هو نفس الذات وكذا ثبوت الشئ لنفسه نعم لا يحتاج الى  
علة مغايرة لعلة ذاته وهذا ما قال المحقق في شرح الاشارات فان جعله سوادا جعله لالوانا وهو ما قال العلامة  
الشهير ازمي في شرح حكمته الاشراق فان الصافات الذات بالذاتى لما لم يكن واجبا بالذات فلا بد له من علة وعلته  
لا يمكن ان يكون مبائنة لعلة الذات اذ لو كانت علة مبائنة لعلة الذات لا يمكن جعل الانسان انسانا من دون  
جعله حيوانا وهذا محال فانه هو حقيقة المحقق الدواني في الحاشية القامعية ان جعل متعلق ابتداء بنفس المهمة ثم العقل  
يتمتع عنه كونها شئى وكونها ذاتياتها فلا يحتاج اليها الى جعل جديد غير جعل الذات لانه غير محتج الى جعل الذات ايضا  
كما توهم صاحب الافق من ان ثبوت الذاتى للذات غير مجبول اصلا لانه قول يكون الحكاية ورجته بالذات مستغنية  
عن العلة مطلقا مع كون المصداق المحكى عنه مكثرا محتاجا اليها ولا يرب من له اذ في فطنة ان تجوز يستغنى عن المحكى  
عن الجاعل مطلقا والقول بوجوب الحكاية بالذات مع كون المحكى عنها مكثرا سفسطة محضة وسيجي انذار الله تعالى  
نقل قول صاحب الافق المبين مع ما فيه من الاختلال فانظره قوله وورد عليه بان القوم آه محصل الايراد

أنهم قد صرحوا ان حل العالى على السافل بواسطة حل العالى على المتوسطه فكون الاشياء جميعا معلل بحجودا مبنية فعلى  
 التقدير حجة وسطا لثبوت أجسم الانسان كان برهاننا لم يبرهن في جريان العالمية في الذاتيات ضرورية ان الاشياء ما  
 لم يصير حيوانا لم يصير انسانا ولم يصير انسانا لم يصير زيدا وتقصيبيه ان الشيخ قد ذكر في برهان الشفا في بيان البرهان  
 اللغوي ان حجج ما هو موجب لوجود المطلوب اما ان يكون سببا لنفس الحد الاكبر فيكون سببا لوجوده لا صغرا ولا يكون  
 سببا لوجود الحد الاكبر في نفسه ولكن لوجوده لا صغرا فقط مثال الاول ان حمى الغيب معلولة لثبوت الصغرة على  
 الاطلاق ومعلولة ايضا لوجودها لزيد ومثال الثاني ان احيوان محمول على زيد متوسط حمله على الانسان فالانسان علته  
 لوجود زيد حيوانا لان احيوان محمول على الانسان والانسان محمول على زيد فاحيوان محمول لذلك وكذلك الجسم محمول  
 على الانسان ثم على الانسان فاحيوان وجوده للانسان علته وجود الانسان حجة فاما على الاطلاق فليس للانسان  
 وجوده علته لوجود احيوان على الاطلاق ولا احيوان وجوده علته لوجود معنى أجسم على الاطلاق ثم قال بعد نسبة الكلام  
 ان الجسم علته للنوع في حل فصل الجسم عليه كما هو علته له في حل جنس الجسم عليه فقد ظن من كلام الشيخ ان  
 ثبوت الذاتي للذات يكون معلولا وان ثبوت الذاتي السافل للذات علته لثبوت الذاتي العالى لها وانها لو  
 كانت الذات صغرا والذاتي العالى صغرا والذاتي السافل حذا اوسطا كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان  
 جسم كان البرهان لم يثبت ثبوت أجسم للانسان معلولا لكون الانسان حيوانا وان الجسم كاحيوان علته  
 لحل فصل الجسم كالجسم على النوع كالانسان كما انه علته لحل جنس الجسم عليه قال في فصل من فصول برهان  
 الشفا انه مما يشكك الاشكال اعطيان احيوان كيف يكون سببا لكون الانسان حجة على ما وجدنا فانه لم يكن للانسان  
 حجة لم يكن حيوانا وكيف يكون سببا لكون الانسان حجة على ما لم يكن الانسان حجة لم يكن حيوانا لان أجسم و  
 الجسم سببان لوجود الحيوان فاله لم يوجد الشيء لم يوجد ما يتبعه وجوده به واجاب عنه بقوله في الفرق  
 بين المادة والجنس وبين الصورة والفصل بها محصلة ان المادة والصورة ملتان لوجود النوع المركب فيها  
 متقدمتان عليه وليست قائمة عليه بها باعتبار كونها جنسا وفصلا ليسا بمقتدتين وجودا على النوع بل هما موجودان  
 بوجوده ولذا يحل ان الجسم على الجنس الاعلى او فصله اعتبارين احدهما اعتبارهما من جهة طبيعتها والثاني اعتبارهما  
 من جهة ما لها نسبة الى موضوعاتها فاذا اعتبرناهما بالاعتبار الثاني لم نجد الجسم الاعلى وجودا ولا بنفسه للنوع ثم يتلوه  
 الجسم الذي دونه فيجعل بعده بل نجد كل ما هو اعلى تابعا في الحمل للاسفل فانه لا يحل جسم على الانسان الا الجسم الذي  
 هو احيوان فشرط الجسم الذي يحل عليه ان يكون حيوانا فما يحل عليه الجسم الا هو احيوان ثم للانسان فاحيوان

علته المشهورة كجسم الانسان وان كان الجسم المحمول على الانسان علته لوجود الحيوان ولا ينافي ذلك كون الحيوان  
 علته لوجود الجسم للانسان فربما وصل المعلول الى الشئ قبل علته بالذات فيكون سببا لوصول سائر الالهيه ووجودها  
 له اذا لم يكن وجود العلة في نفسها ووجودها لذلك الشئ واحدا مثل وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه فان  
 العلة فيها واحد وليس كذلك حال الجسم والانسان فانه ليس وجود الجسم هو وجود الانسان واحدا بل ان كون الانسان  
 جساما هي هذا المخلوق معلول للحيوان وان كان وجود الحيوان في نفسه معلولا للجسم قال فقد بان لنا ان الجسم لا اثر  
 اذ النسب الى النوع بالفعل ونسب الجنس الذي يليه الى ذلك النوع بالفعل ونسب فصلا الى ذلك النوع بالفعل  
 لم يكن نسبتا عن الجنس وفصل الجنس قبل نسبة الجنس وان ذلك ليس كما ياخذ الاخذ طبعية الجنس والفصل  
 هذا تباين مشهور الى شئ معين حتى يكون ما هو علم ما يجوز ان يوجد بهما هو خاص وفرق بين ان يكون قبل  
 في الوجود مطلقا وان يكون قبل في الوجود لشيئ فقد اتضح من ذلك ان الشبهة متحللة ونهايتها بين بياننا اوضح اذا  
 ما علمنا في الامور بسيطة فانه لا يجوز ان يوجد معنى اللون لشيئ ثم يوجد له البياضية بل الوجود الاول له البياضية و  
 اذا وجد الشئ بياضا او سوادا تبعه وجود الشئ لونا وان كان اللون اهم من البياض وقد لا يوجد حيث لا يوجد  
 البياض لكنه يوجد بجزئيات البياض لانه موجود للبياض اذا كان معنى فصل الجنس وحيث لا يوجد البياض  
 وان لم يوجد النوعية المعينة ولا يوجد ان النوع الا وقد وجد الجنس فيما اذن لمعنى الجنس قبلها بالمعنى النوع وظاهر  
 ان وجودها للجنس بذاته ووجودها للنوع بالجنس فاذا ان الجنس سبب في وجودها للنوع لان كل ما هو بذاته سببا  
 لما ليس بذاته ولكل حال ماتحت النوع من النوع هذا كلامه ووجه كون البياض في البياض واضحا انها ليس لها  
 مادة وصورة في الوجود حتى يكونا متقدمين عليها فيكون ان اللون مثلا متقدم على البياضية فكيف يكون البياضية متقدمة  
 لوجود اللون بجزئيات البياض بخلاف المركبات فان لها مادا وصورا في الوجود متقدمة فيكون ان اللونين ان وجود  
 الماد والصورة بجزئيات المركب لا يكون معلولا للمركب سبق وجودها على المركب ونها من بعض الطن لان سبق وجودها  
 على المركب انما هو باعتبار جهة كونها موادا وصورا ولا كلام باعتبار تلك الجهة وانما الكلام باعتبار كونها اجزاءا وفصولا  
 ووجودها بهذا الاعتبار هو وجود النوع فلا يتقدم وجودها على وجود النوع والاضواء والجناس والقدرة في نفسها  
 وان كان قبل النوع لكن وجودها بجزئيات النوع ليس قبل النوع وانما هو سبب النوع ولا يلزم من قبلها وجودها  
 في نفسها ان لا يكون وجودها الرابطة بسبب النوع لان وجودها في نفسها ليس هو الوجود الرابطة فيكون ان ثبوت  
 الذاتيات لما هي ذاتيات له ليس معلولا اصلا كما زعم الشارح واضرا باطل اذ قد ظهر من كلامهم ان الشئ ان

ثبوت الذاتي الاعلى للذات المعلول لثبوت الذاتي الاسفل له فلامعنى لكون ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له  
غير محتاج الى جعل اصلا واليه قد استبان من كلام الشيخ ان وجود الذاتي الاعلى في نفسه ان لم يكن معلولا  
للذاتي الاسفل لكن ثبوت الذاتي الاعلى لنفس الذات يكون معلولا للذاتي المتوسط بين الذاتي الاعلى وبين  
الذات فقتر الذاتي الاعلى ووجوده وان كان عين نظر الذات ووجودها لكن يجوز ان يكون وجوده للذات  
معلولا لعلته لا تكون هي علة لتقرره ووجوده في نفسه فلا يتمشي ان يقال ان وجود الجسم في نفسه لما كان عين  
وجود الانسان مثلا ولم يكن معلولا للجسم ان فلا يكون وجود الجسم للانسان احي كون الانسان جسما اليه معلولا  
لجسمه وبالمهمة على تقدير كون ثبوت الذاتي للذات معلولا لثبوت الذاتي الاسفل له لاسمى للقول بعدم  
كون ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له محجولا معلولا ونهاستقام بحريان العلية والمعلولية في الذاتيات  
وما قال بعض الاكابر في حواشيهم على احاديث القديسين ان جعل الجنس هو جعل الفصل وكذا جعل النوع هو  
جعل الجنس الفصل فلا يعقل كون الانسان جسما حيوانية فلا يعقل ثبوت الذاتي للذات اصلا لانه في  
ولاباخره اذ هو ايضا نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب فلا يكون معلولا لشئ اصلا والا كان ثبوته في  
نفسه ممكنا والضرورة شاهدة بان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له متحقق بدون ان يتقدمه شئ وواجب كوجوب  
الذات لنفسها اليه ليس انا ولا فلان قوله ان جعل الجنس اه وان كان حقا لكن يجوز ان يكون ثبوت الذات  
الاعلى لنفس الذات معلولا للذاتي المتوسط بين الذاتي الاعلى وبين الذات كما عرفت آنفا واما ثانيا فلان  
واليه نسبة الذاتي آه في غاية السخافة لان جعل الذات على نفسها جعل ذاتياتها عليها عبارة عن تحقق مصداقه  
الذي هو نفس الذات ونفسها مجموع قطعاً فالقول بعدم مجبولية نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له قول مجبولية لمصداق  
الحكي عنه مع عدم مجبولية الحكاية غير معقول واما ثالثا فلان والضرورة شاهدة آه في غاية الوهن اذ لا ريب ان  
ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له حادث بعد ما لم يكن فلامعنى لكونه واجبا بالذات وبالجملة صدق جعل الذات على  
نفسها وكذا صدق جعل الذاتيات عليها ممكن قطعاً وكل ممكن لا بد وان يتجلى الى جاعل فلامعنى لا يحاركونه محجولا  
اذ هو قول باستغناء الحادث عن الحادث عن الجاعل ولا يمكن انتفاده الصانع وبهذا ظهر سقوط  
قوله وواجب آه اذ لا ريب ان نفس الذات ليست بواجبة بل هي مجبولة ومعلولة ووجوب ثبوت الذات لنفسها  
حكاية عن نفس الذات ولما كانت نفس الذات مجبولة ومعلولة فلا محالة يكون ثبوت الذات لنفسها الذي هو  
حكاية عن نفس الذات اليه محجولا معلولا ولا يلزم كون الحكاية واجبة بالذات مع كون الحكي عنه ممكنا بالذات

ثم قال لا يبعد ان يقال ان مقصودهم ان محل المتوسط واسطة في الاثبات ولا منبأ لك في ذلك ونحو ايضا  
 خفيف لانه مخالف لما صرح به الشيخ في بيان الشفا وقد مر نقل كلامه قد ذكرنا على قوله ولا يوجب التشكيك  
 انت تعلم انه ان اردوا يكون الحبيثية التي هي مصداق اكمل واحدة انها واحدة في جميع الصور بلا تفاضل اصلا فساد  
 طرأ ضرورة ان مصداق اكمل في بعض الصور نفس الذات في الخط كونهما بلا واسطة وفي بعضها كونه جزءا منها بواسطة وان  
 اردوا ان الحبيثية التي هي مصداق اكمل ليست خارجة عن الذات فسلم لكن يريد عليه ان يحسم النامي مثلاً  
 جزء للحيوان وجزء جزر للانسان فيختلف صدقه بالاولوية واللازمية على انك قد عرفت ان لفظ الذات في وجوده  
 وان كان عين نظر الذات وجودها لكن ذلك لا ينافي كون تجوته للذات لعل لا تكون علته لتقرر ما وجودها  
 في نفسها وبهذا يظهر ان ما قاله الخارج في الحاشية المتعلقة على قوله ولا يوجب التشكيك لان الحبيثية التي هي  
 مصداق اكمل على المتوسط هي عينها حبيثية على اكمل لست ههنا حبيثية متعدية كسبها يختلف المصداق بل هو التشكيك في شفا  
 ثم قال في تلك الحاشية ان المشهور في التشكيك صدق الحكمي على الافراد المتباينة على وجه التفاوت وبينها  
 ليس لك انتهت علم ان المحقق الدواني بوعليم ان بعض لذاتيات يعمل ببعض بمعنى ان ثبوت بعض  
 الذاتيات لا ينافي ثبوت بعض اخر منها ذلك الشئ قال به الا يوجب التشكيك لان التقدم والخرق في التشكيك  
 انما يعتبر في امور مختلفة متباينة لا تحمل بعضها على بعض لاني امور مختلفة بالعموم واخصوص ويريد عليه ان كثيرا  
 ما يكون مفهوم عين معينة بعض افراده الحقيقية وجنسها بالمتحدة الى اخر كما يحوي ان فانه جنس للانسان وعين معينة  
 المادة التي هي الحيوان لا بشر فان المادة العقلية عين المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في  
 الخارج وسعاهم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا حقيقة كسبية ضرورة ان القيد العددي ليس داخل في  
 حقيقة الامر الموجود في الخارج قوله وان المراد بالعللة انه يعني ان المراد بالعللة في النسخ واللين من التشكيك  
 المقصود اي الحامل والفاعل لا المطلق والحيوانية ليست علة لثبوت كسب الانسان انت تعلم ان هذا الكلام  
 علة بمعنى على ما زعم صاحب الاقرب لم يمين ان نفس نظر المهيئة الذي هو اثر يجعل البسيط انما يستند الى الحامل  
 واما سائر العلل فانما يستند اليها نفس موجدية المهيئة وهذا مع كونه غير محصل اذا الوجود على تقدير القول بالاجعل  
 البسيط معنى انتمزعي لا تحقق له في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل انما التحقق لمشار انتمزاعه فانتمز  
 العلة مطلقا علة كانت او غير علة لا يمكن ان يكون هو الوجود والا يعنى ان انتشار انتمزاعه هو اثر لعلته  
 واثره ليس الا نفس المهيئة والحامل وغيره سواء كان في هذا الحكم وهذا لا يجدي نفعا فيما هو بصدد ادعاء على تقدير

كون بعض الذاتيات عامة لبعض آخر منها يتحقق التشكيك تعلقاً ومع ذلك في ثوابها التباين كون التشكيك متحققاً  
 في الذاتيات اذ لنفي كون بعض الذاتيات عامة جامعة لبعض آخر منها لا ينبغي كون بعضها متفرداً على بعض  
 منها كما لا ينبغي على المتأمل والتحقيق ان تقدم الفاعل التام على معادله وكذا تقدم العلة مطلقاً على معادلته  
 تقدم بالهئية عند الاشتراك في الفاعلين بالجعل البسيط فان التأثير والتأثير عنه بهم انما يكون في نفس الهئية  
 والوجود عنه بهم امر اعتباري انتزاعي متفرع عن نفس الهئية فجعله عبارة عن جعل مصداقه والتأثير فيه عبارة  
 عن التأثير في مصداقه فالجوهري مثلاً فلهذه الصديق عنه هم مقول على افراده بالتشكيك اذ ان بعض  
 الجواهر عامة لبعض آخر نعم عند المشاكسة تقدم العلة على معادله ليس ان العيب لوجوده لا يحسب الهئية فلما يكون  
 صديق الجوهري مثلاً على الجواهر مختلفاً بالاولوية والقدمية فمثل قوله لا انتفاء للاخرين اذ قال في المحاشية  
 وسبب الاشتراك ان اشتراك المتماثلين في التفرع في تحاذي العقل ليس مخصصاً للاشتراك  
 بحسب نسخ الهئية بدون الاشتراك في امرو جوهري اصله او بحسب الفصول والحوادث واللازمة المصنفة او بالهئية  
 بعد الاشتراك في الذاتي كما ذهب اليه المشاكسون واتباعهم فان اقسامه غير ماصرة بل قد يكون كمال نفس الهئية  
 ولقد با على ان يكون نسخ الهئية من حيث هي مراتب في الكمال والنقص بالقياس اليها نفسها لا بمراتب  
 عليها في الوجود او في لحاظ العقل فالمتحصل في كل مرتبة بعينها نفس الهئية على الشدة والزيادة والضعف  
 والنقصان هذا هو محرم النزاع قال معلم الاول للحكمة البيانية انما قال بعض المتأخرين المشاكسة في جوابهم  
 ان لم يكن في الاكمل شئ ليس في الالفص فلا اشتراك وان كان قدما معتبر في نسخ الهئية فلا اشتراك اما  
 زائد عليها فيكون اما فصلاً مقعماً او عرضاً ليس في مستقر الاختصاص ولا على غير مستقر في غير المستقر فيكون  
 الفارق بكمالية نفس الهئية كالسواد والحرارة ولقد تمها لا بشئ زائد بلية او غير معتبر من في نسخ الهئية بل  
 لها وحدة مبهمة عارضة بحسب مراتب نفسها بالكمال والنقصان اقول مرادهم بقوله ان لم يكن في الاكمل شئ  
 اى امر موصوفه وعشائر انزعاه فلا فرق كما فصلناه في الكتاب فيكون مقتضى انما الاختصاص على حد  
 حريم النزاع كما لا ينبغي انتهت اعلم انه قال معلم الشارح في التقديرات على قريح سمعك في طبقات الصناعات ان  
 المشاكسة تذهب الى ان كل متماثلين في التفرع في تحاذي العقل اما انما اشتراك في تمام الهئية ليس بينهما اشتراك  
 طبعية ما يشتركة جوهرية اصلاً او بعينه نسخ الهئية فهناك طبعية ما يشتركة جوهرية هي طبعية بحسب طبيعة  
 اليها في فصول ومقدمات ولقد حصل عند التقام افراد الهئية لتلك الهئية والتفهام لتفهام اتجاه على



فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ايجامها بالقياس الى الافراد  
 النوعية والافراد الشخصية فلك يكون بالقياس الى مراتب التمامية والنقصية والطبيعية المرسلة الواحدة في  
 حد نفسها بالوحدة المبهمة العمومية ثم المراتب باسرها في جميع الصور ولك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة  
 الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتب الشواعت والشخصات التي لها بالعرض انتهى وتحقيق المقام ان الاختلاف  
 والتفارق بين شيئين يكون على اربعة انحاء فانه اما ان يكون بنفس المبهمة او يخرجتها او بالعوارض او تمام  
 المبهمة ونقصها فاما ان يكون التام والتناقص متحدين في المبهمة النوعية مختلفين تمامها ونقصها متما في نفس ذاتها  
 فبذلك الاتفاق على الثلاثة الاول اختلفوا في النواحي الرابع من الاختلاف فاشتبهه الاشتراقيون ونفاها المشركون  
 فعند الاشتراكية لما لم يكن الوجود وكذا الشخص الذي هو عين الوجود او مساوق له امر اذا تد على المبهمة عارضا  
 لها في نفس الامر انما هو انتزاعا والالزام كون الشخص متقدما على نفسه بالوجود والشخص ضروري ان الشخص حال  
 ولعينه فرع شخص حال ولا يوجد اقل في مبهمة الشخص بمنزلة الفصل او يلزم على هذا ان لا يكون النوع حقيقة  
 محصاة يكون وجود الشخص بعينه وجودا الطبيعية وهي بنفسها من غير زيادة حيثية ما عليها انقياس معنى ما عليها  
 يتعين في انحاء الوجود وتفاوتات بالكمال والنقصان بمعنى ان المبهمة الواحدة في بعض مراتب الوجود والظهور  
 تصير كماله بنفسها وفي بعض آخر منها تصير ناقصة بمراتب على ان الوجود والشخص ليسا من عوارض المبهمة في  
 نفس الامر بل طالها بالبنية الى المبهمة حال الانسانية بالقياس الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست  
 من عوارض الانسان في نفس الامر بل هي منتزعة عن نفس ذات الانسان لك الوجود والشخص ليسا من عوارض  
 المبهمة في نفس الامر انما هما او انتزاعا بل الوجود وكذا الشخص امر منتزاع عن نفس المبهمة بل هو زيادة حيثية  
 ما عليها وانقياس امر اليها والمثابته لما زعموا ان الوجود زاد على المبهمة عارضا لها في نفس الامر لو هو انه لا يتبين  
 ان يكون نفس المبهمة في بعض مراتب الوجود كماله وفي بعضها ناقصة بنفسها من دون انضمام امر زيادة حيثية  
 وما قالوا ان الاكمل ان شئتم على شئ ليس في الانقص فاما ان يكون ذلك الشئ متبعا في نفس المبهمة فلا يكون  
 الاكمل والناقص مشتركين في المبهمة او لا يكون متغيرا فيها فلا يكون الاختلاف بينهما الا في الامر الخارج وان لم يشتمل  
 على شئ في الانقص فلا تفاوت بينهما اصلا ليس في مستقر الاختصاص عند الاشتراكية او امتياز كل متمايزين و  
 انظر فيها لا يلزم ان يكون بنفس المبهمة او بامر داخل في مبهمة كل منهما او بامر خارج عن مبهمة كل منهما بل يجوز ان  
 يكون الامتياز بينهما تجزؤا وهو ان يكون نفس المبهمة محتلفة بالكمال والنقصان وما ذكرنا تبايع المثابته

لا يفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف ولعلك تظن بما ذكرنا ان ما قال معلم الشارح في التقديرات في غاية السخا  
والسقوط لانه انما يتبعها الشائبة من ان التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والنقص  
ليس بنفس المهيبة بمعنى ان يكون نفس المهيبة في بعض احوال الوجوه وشديدة وفي بعض اخر منها ضعيفة او  
زائدة وثنا قصة بهذا السطح بل التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والنقص انما هو باس  
داخل في ذاتها بنا على كون الوجود والتشخص عندهم زائدين على المهيبة عارضين لها في نفس الامر ومع ذلك  
الفتوى قال انه لا حصر في الشقوق التي حصروها وجوز ان يكون لنفس المهيبة مراتب متفاوتة بالكمال والتقصير  
ولا يفي على من له فهم سليم ان هذا التجويز لا يمكن على تقدير كون الفتوى على مذنب المشائبة اصلا لا ينهم لا يجوز  
كون المهيبة كماله وثنا قصة بنفسها من دون زيادة ارجائها والضياع معنى اليها بل يقولون ان اختلاف المهيبة  
بالشدّة والضعف مثلا انما يكون باختلاف الشدّة والضعف بالفضل المنوعة فالفتوى على مذنب  
المشائبة مع هذا التجويز تناقض متناهية فالنظر الى هذا الرجل كيف يتهاوت في اقواله ولا يبالي ابن بهر سبب واما  
قول الشارح اقول آه فني غاية الوهن والسخا فت لما عرفت ان الاشتراكية يجوزون كون المهيبة بنفسها لا زائدة  
او ارجائها كالملة في بعض احوال الوجوه وثنا قصة في بعض اخر منها فلا يلزم عدم الفرق بين الكامل والنقص  
عندهم او الفرق بين الكامل والنقص على ما ذهبهم بنفس المهيبة بالانضمام او عروص عارض وبالحجة على تقدير  
كون المهيبة بنفس ذاتها مختلفة المراتب في التمامية وعدمها يكون لها عرض بالقياس الى نفسها وارجائها لها  
العرض بالقياس الى احوالها لا ريب في عدم استقرار الاختصار قائل ولا مخبط قوله انما ان شئنا على شئ آه  
هذا هو عموما قال الحق الدواني في الحاشية القدسية وعبارته هكذا واما استقرار الاخيرين فلان الاشد ولا زيدا  
ان شئنا على شئ ليس في الاضعف والنقص او لا على الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول ما ان يكون  
ذلك الشئ معتبرا في المهيبة او لا على الاول لا يكون الاضعف والنقص من تلك المهيبة ضرورة استقرار المهيبة بتقدير  
جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض مع لاشك ان النفس  
بالعارض لا يتاخر بينا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض وفيه كلام من وجوه منها ما قال  
معاصره الانتحار ان الاشد مشتغل على امره لا يغير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله افراوه ولا نعم انما لا يكون بينه  
وبين الاضعف اختلاف فان الاختلاف المعبر في المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله في افرادة وهو حاصل  
لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومه واحدا لم يكن بينهما فرق ولا نعم ان في العرض على التقدير الاخير لا يلزم

خلاف المخصوص اذا فرض ان الاختلاف في عارض معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخير ان لا يكون  
 امر ازيد معتبرا فيه فلم يكن هو في نفسه اختلاف فيه كما في الذاتي بعينه واجاب عنه المحقق الهواني بان ما اختاره  
 من ان الاشياء مثل على امر ازيد غير معتبر في مفهومه معتبر في حصوله في افراده لا يجدي نفعا لاننا نرد في الحاصل  
 في ذلك لفرو من سبب الاشتقاق سوار كان فردا منه او حصته مثلا نقول السواد احاصل في القبر اما ان  
 يكون مشتركا على امر لا يشتمل عليه سوادهم آخرو دونه في السواد الى آخر الترديد ورواه يجوز ان لا يكون لذلك  
 اكمل سبب حاصل في افراده كالموجود والممكن وعلى تقدير ان يكون سبب فيها مختارا ان لا تفاوت في السبب وانما  
 التفاوت في حصوله في افراده كما اختار في الكلي ومنها ما قال الفاضل ميرزا جان في حواشي الحاشية القدسية  
 ان قوله في الشق الثاني من الترديد الثاني يلزم تشكيك في الخارج محم لم لا يجوز ان يكون اختلاف صدق  
 مفهوم على فردين بان يكون احصته التي يحصل منه في فرد بعينها اشد وازيد من احصته التي تحصل منه في فرد آخر  
 يحسن ان العقل بمجموعة الوهم يتيزع من الزيد والاشد مثل الاضعف والاقص والزيادة فالزيادة ان كانت  
 خارجة عن المبنية الكمية لكنها داخلية في حصته والقول بان التشكيك انما هو بالمسبة الى الافراد الحقيقية لا بالمسبة  
 الاعتبارية لا يجدي نفعا كما لا يخفى على المتأمل ومنها انه منقوص تماثل الاشخاص اذ لا ريب ان ربيها ومخرجا مثلا  
 موجودان في الخارج وتبين كل منهما عن الآخر بحيث لا يمكن حل احدهما على الآخر ولا تشخص ليس المراد بالاعراض  
 للمبنية مثل عروص الاوصاف الانضمامية بل هو امر انتزاعي كما سينكشف انشراحا عند تعالي فاما ان يشتمل على  
 على ما يشتمل عليه الاخر اذ لا على الاول يلزم عدم الاتياد بينهما وعلى الثاني لا يكونان من مبنية واحدة وبعبارة اخرى  
 ان هذا السببان جاري في تماثل الاشخاص بعينه لانه ان اشتمل شخص من المبنية على امر ليس في الآخر فهذا الامر اما  
 داخل فيه فهذا الشخص حقيقة واما عارض فيلزم تحصيل الشخص قبل ان يحصل ضرورة تقدم المعروف  
 على العارض وان لم يشتمل على امر ازيد يلزم عدم الفرق بين الشخصين منها ان ما ذكره مصادرة على المطلوب او  
 الكلام في ان التفاوت بين شخصين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يشتمل عليه لا بما يدخل فيه والحاصل  
 ان المتبادر ان كل متماثلين تماثلها وافتراقها اتمام مبنيتها او لبشي داخل في مستح مبنية كل منهما بعد الاشتراك  
 في جزء آخر كما يجدي بان غير متماثلين بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما ومنها نحو آخر من الاتياد وهو ان يكون  
 له المبنية مختلفة بالكمال والنقصان وما ذكره من الدليل لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل اختلاف  
 بينه وبين الاخرين فلو علم فردا من المبنية ان حقيقة الشدة صدق الكلي على مضموع

واحد باصدق كثيرة وهذا انما يتأتى في العوارض فان تكرار الاصدق ليس الا بتكرار المصدق ومصدق حمل  
 العوارض المبدأ العام فاذ اقام مبدأ شديدا بموضوع يمكن اشتراع الضعيفات الكثيرة عنه بحسب ما يتكرر له في  
 على الموضوع الواحد بخلاف المبدأ فان المصدق فيها نفس ذات الموضوع واذا اشتراع عنه الضعيفات تكثر الموضوع  
 فلم يصديق الكل على موضوع واحد باصدق ثم قال على هذا يصير النزاع بين الفقهاء لفظيا فان غرضنا انما هو  
 ان المبدأ في نحو من الوجود انه على نفسها في نحو آخر منه من غير واسطة في العوارض فان اشبه المشابهة بهذا المعنى  
 فتقولهم ليس بصحيح والافلا كلام معهم وقال ايضا ان المشابهة بتشكيك لتفاوت في علته المصدق ولا شك ان الامور  
 علته المصدق لمشتق على ما قامت به الا ترى ان السواد قيامه بالحمل علة للمصدق متفقوا الاسود عليه متفكره  
 في ضمن السواوات احتملا فانواعها لما تقرر عندهم ان السواد جنس والمرتبة النوع وان لم يكن له للتفاوت ما قبل  
 العلوية ولا يتأتى مثل ذلك في ضمن صدق الذاتيات على ما هي ذاتيات له كالسواد مثالا بالسمعة الى السواوات  
 اولا علة للمصدق بينها اصلا فان صدق الذاتيات غير معطل وعلى هذا تقرير الدليل ان المبدأ ان لم يشتمل على  
 امرزائد ليس في الضعيف ولو بان نزاع العقل بمجموعة الوهم فمصدق صدقها عليها واحد فلا يتكرر المصدق فلا تشكيك  
 وان شتمل على امرزائد صالح للمصدقية فاختلف الموضوع لان المصدق نفسه وان كان عارضا فاما المصدق امر  
 عارض قانون لم يبق التفكير في المبدأ بل في العوارض بهذا اقر بعض الاعلام ثم قال ان السواد الشديد  
 ليس الا هوية بسيطة متعارفة لهوية الضعيفة بنحو الوجود والتشخص وليس هناك تركيب في نفس الامر بل هو  
 الا ضعف في الهوية بنفسها مصداق للمصدق السواد وينبغيها صاحبة لان يتوهم فيه امثال الاضعف فذاتها  
 الشخصية كاتفا سواوات فقد تكرر المصدق وكل من دون تكرار الموضوع فان الموضوع هي الهوية البسيطة وتكرر  
 المصدق انما هو كونهها صاحبة لذلك التوهم كما في حمل العارض بعينه فانه ليس هناك تكرار في المصدق في نفس  
 الامر بل انما هو لاجل كون مصداقه صالحا للتوهم المذكور وعلى هذا الدليل ان السواد غير متشتمل في نفس الامر  
 على امرزائد في نفس الامر وشتمل عليه في التوهم كونه هوية الشديدة صاحبة لذلك التوهم والامرزائد انما هو  
 كونهها متشككين في نحو الوجود واحد بها صاحب للتوهم امثال الآخرة ولا يلزم تعدد الموضوع في تارة واحدة في نفس الامر  
 وكل ليس الا تلك الهوية البسيطة لا تلك الامثال المتوهم فكون المبدأ في شدة من الوجود في نفس الامر  
 في ذلك لا نحو متشككين من عدة افرادها الضعيفة بل معنى انها في نحو من اشجار الوجود وانما هو في نفس الامر  
 والوجود هي المبدأ الشخصية بنفسها قانون هي بنفسها موجبة لتكرارها في الوجود في نفس الامر

نفس هذه الاشكال في التوهم كما في العارض في هذا النوع من تعدد الصدق من لوازم كون المهيمنة زائدة بنفسها فلا يتأيد  
الكار هذا التعدد في الذات مع الاعتراف بكون المهيمنة زائدة بنفسها ولا الاعتراف به مع انكار صحة زيادة المهيمنة بنفسها  
فالخلاف في هذا والخلاف في ذلك متلازمان فلا وجه لجعل النزاع لفظيا في الكلام لا يخفى متانته وسيجي انشاؤه  
ما به من ادواته وصورها فانظره قوله كذا نقل آه قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة البيهانية في التقاليد  
التي هي لتقويم البرهان ان يقال ان كثرة الطبائع المرسلة في مرتبة ذاتها بعينها اكثر افرادها بالذات بل هو سطر  
امر خارج واما كثرة الافراد بالذات فهو كثرة الطبائع بالعرض بناء على ان الطبيعية المرسلة من مقومات الافراد مما هي  
افرادها والافراد خارجة عنها ومن عوارضها الخاصة اللاحقة للطبائع بعد مرتبة ذاتها في مرتبة متأخرة عنها فالكثرة التي  
للافراد بالذات كثرة الطبيعية بالعرض لان هذه الكثرة لها من تلقاها لافرادها متساوية الوحدة والكثرة بالعدد لوجود  
الوجود وتعدد الطبيعة لا توجد لوجودات الافراد فتكثر المراتب الكمالية والنقصانية اما كثرة نسخ الطبيعة من حيث  
هي بالذات فتكون هناك طبيعتان مختلفتان بسبب نفس المهيمنة الطبيعية واحدة مختلفة بالكمال والنقصان اما الكثرة  
بالعرض من تلقاها بخصوصيات اللاحقة في المرتبة المتأخرة فتكون الكمالية والنقصانية لاصحالة الشيء ذاته عليها  
يعرضها في مرتبة اخيرة فتكون تلك المراتب افرادا متحصلة اما من ضلوع او عوارض مشخصة او مصنفات البتة هذا الطريق  
المستوي لتقويم البرهان اقول يمكن ارجاع سبيل المعلم الاول للحكمة البيهانية اليه باذني تامل قائل وتذكر انتهت  
وانت تعلم ان كلام معلم الشارح في فاية الوهم والسماعة اما اوله فلان بناء على كون الوجود والتشخص  
عارضين للمهيمنة في نفس الامر مع انك قد عرفت انه لا يمكن كون الوجود والتشخص عارضين للمهيمنة في نفس الامر صلا  
بل المهيمنة بنفس ذاتها بتفسير متعينة ومتشخصة وتصير اشخاصا كثيرة في انحاء الوجود وظروف التصور بل زيادة امر  
وعروض عارض واما ثانيا فلا بد ان هذا التامل كما نقلنا ههنا في الدرس السابق ان الذات الواحدة بالعموم لا تأتي  
اشخاصا بالذات الواحدة المهيمنة بعينها في المراتب المتكثرة المتباينة الى آخره قال واما نقوه بههنا من ان كمال  
فكلامه تناقض متهافت واما ثانيا فلان قوله واما كثرة الافراد ان كان بناء على ترتيب من ينفي وجود الكل الطبيعي  
في الخارج في ترتيب الى ان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص والطبائع منتزعة عنها وليست موجودة في الخارج  
اصلا فسلم ان كثرة الافراد بالذات تكثر الطبائع بالعرض لكن على هذا لا يصح تويناء على ان الطبيعية المرسلة من  
مقومات الافراد على هذا التقدير ليست الطبيعية من مقومات الافراد وليست الافراد من عوارضها الخاصة لها بعد  
مرتبة ذاتها بل الموجود حقيقة وبالذات ليست الا الافراد والطبائع موجودة منتزعة عنها انتزاع العوارض واللوازم

والكان بناء على ما ذهب اليه القائلون بوجود الكلي الطبيعي في الخارج مع القول بكون الشخص زائداً على المهيبة عارضاً  
لها في نفس الامر كما هو سبب الشئ واخره بقوله واما كثرة الافراد بالذات فهو كثر الطبائع بالعرض في سائر الطبائع  
اذا الطبائع على هذا التقدير موجودة في الخارج بعين وجود الافراد الموجودة ايمان المهيبة من حيث هي هي والشخص  
لكن بوجود واحد ومن ثم تراهم يقولون واحداً والموجود اثنان وبالحجة هذا التقدير لا وجود للطبائع بالعرض كما  
لوجه واما البتة فلان قوله فكثرة المراتب كما لينة آه يدرخص الاطال تحت اصلاً اولاً لا يتم من كون المهيبة متخالفة  
في انحاء الوجود متفلاً بالكمال والنقصان ان يكون هناك طبيعتان مختلفتان بحسب نفس المهيبة بل نفس المهيبة  
بحسب حدتها العامة تفسر كاملة في بعض انحاء الوجود ناقصة في بعض آخر منها بل لا زيادة امر عرضي عارض  
كما اقر بنفسه فيما سبق من كلامه حيث قال كما ان في الطبيعة المرسلة عرفاً بحسب انواعها المتباينة بالقدرة  
واشخاصها المتكثرة فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمال والنفصية لكن الشئ يوكل ويقيم فان  
قيل اذا كانت المهيبة متفلاً بالكمال والنقصان فكذلك كاملة في بعض انحاء الوجود ناقصة في بعض آخر  
منها بترجيح بلا مرجح يقال في الترجيح انما هو من قبل الجاهل فالجاهل حينئذ اوجد ما كماله صارت كك وحينئذ اوجد  
على خلاف ذلك صارت ناقصة فتأمل ولا تنزل قبي له باننا لنستكم آه قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس  
صفة زائدة عارضة للمهيبة في نفس الامر بل مصداقه ونشأته انفس المهيبة بل لا زيادة امر عليها والاضافات  
حيثية اليها ولما لم يكن الوجود امراً زائداً على المهيبة عارضاً لها في الواقع انضماماً او انضماماً فالجواب ليس الا  
نفس المهيبة جلياً بسيطاً والشخص ليس امراً منضمماً الى المهيبة في نفس الامر بل هو متفرع عن نفس المهيبة اذ لو كان  
الشخص امراً زائداً على المهيبة عارضاً لها في نفس الامر يلزم تقدم الشئ على نفسه كما سبق اليه تقدم مرتبة  
المعروض على مرتبة العارض ضروري فلي تقدير يكون الشخص امراً زائداً على المهيبة عارضاً لها في نفس الامر  
يكون هناك موجودان بوجددين احدهما الشخص والاخر معروضه اذ لو كان هناك وجود واحد كان الشخص  
منتهى عارض نفس الحقيقة فتكون الحقيقة تعينية بنفسها وهو خلاف المفروض واذا كان هناك موجودان بوجددين  
العارض والمعرض كان وجود ذات المعرض سابقاً على وجود ذات العارض لاقتضاه وجود العارض الى  
وجود المعرض فان كان المعرض في مرتبة وجوده متعيناً وشخصاً فيكون متشخصاً بنفسه اذ ليس في تلك  
المرتبة شخص عارض ولا يكون متشخصاً فيلزم وجود المهيبة المجردة اذ ليس في تلك المرتبة شخص عارض سبق  
وجود المعرض على وجود العارض فثبت ان نفس المهيبة مصححة لا تتعارض الشخص والتعين فتكون متشخصة

وشيئة بنفسها مع اطلاقها فهي بنفسها تشخصه وتعيينه كما انها بنفسها مطلقة فهي عليها تعين تعيين ذاتها فهي  
 مع اطلاقها بذاتها تعين بنفسها تعيينات متعارضة وتشخص بجوهرية تشخصات متباينة بل انضمام امرها اليها وكونها  
 متعينة بذاتها بتعينات متباينة لا ينافي اطلاقها بل ذلك عين اطلاقها او ما يكون متعينا لا يصح ان تعين بتعينات  
 بل هو مقيد بتعين واحد ولما كانت المهيئة بنفس ذاتها منشأ لتعينات المتعارضة ومنبعاً للتشخصات المتعارضة  
 فهي ما به الاتيان بين افرادها كما انها ما به الاشتراك بينها فهي مع وحدتها بنفسها تصير متعددة بنفسها بل ازيادة  
 امرها وخص عارض واتباع المشابيه وان فكره او كون مشترك متنازعا بنفسه لكن يلزم عليهم القول بذلك ولا  
 مناص لهم الا باعتراف بذلك بانه ان الجسم المفرد وعدم متصل واحد في نفسه ليس فيه مغايل بالفعل الا يلزم  
 الجبر الذي لا يتجزى وهو باطل عندهم ولا شك ان اسم متصل قابل للقسمة ولو هو مفرداً الى النصف ونصف  
 النصف الى غير ذلك لا الى نهاية كما صرح به وليس شئ من اجزاء موجوده بالفعل والا يلزم المفارقة لظايفه  
 ولا ينعى ما موجوداً بالفعل وبعضها بالقوة للزم الترجيح من غير مرجح وظاهر ان كل قسمة فيه ليس انقساماً مثلاً  
 فلما يتلو اما ان يكون النصف فيه مجرد الاختراع ونحو ذلك قطعاً او يكون فرض النصف فيه فرضاً واقفياً فلا  
 ان يكون له مشار في الواقع فاما ان يكون المشار لنفسه است اسم متصل او جزراً من اجزائه والثاني خطأ  
 اذ لا وجود له من اجزاء اسم متصل في نفس الامر واللام يجرى مثله فلا محالة يكون ذات الجسم  
 المتصل المشار لا مشتراح النصف مثلاً ولا شك ان طبيعته اسم المتصل مشتركة  
 بين جميع اجزائه التحليلية الغير المتناهية بالقوة والاتع الاتصال لما ثبت عندهم ان الطلوع المتباينة يتبع فيها  
 الاتصال واذا كانت طبيعة الجسم مع اشتراكها بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة فمشار لا تفرع خصوصاً لضعف  
 مثلاً كانت بنفسها ما به الاشتراك بين الاجزاء كما انها ما به الاشتراك بين الاجزاء ك ما به الاتيان بينها اليها اذا  
 عرفت هذا فاعلم ان الحقيقة لما تكثر في اشكال الوجود وتجعل الجاهل في اشكال الوجود ومصدره هويات متعددة متكررة  
 فجاز ان يكون في بعض اشكال الوجود كاملة وفي بعضها ناقصة بل ازيادة اخرى واقفية بطلية ولا احتمال في ان  
 يكون لذات واحدة مرتبة متعاقبة بالكمال والنقصان مشتركة عن نفس ذاتها من غير اعتبار امر خارج عن نفس  
 حقيقتها كما لا يستحال في عدم احتمال النوع على امرائه مع تمايز الاشخاص في اشكال الوجود واحتمال انه يجوز  
 ان يكون المهيئة بنفس ذاتها شديدة في بعض الافراد وضعيفة في بعضها فحقيقة السواد مثلاً بنفس ذاتها مع قطع النظر  
 عما هو خارج عنها يمكن ان تكون شديدة في الشديدة وضعيفة في الضعيف فالشديدة والضعيف متباينة حقيقة واحدة

وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة دون الذات من غير الضم ام خارج عنها وكذا الكميات بنفس حقيقة هازلة مدة وجودة  
هذه الضم امر وعرض عارض وسببي لتفصيله انشأ الله تعالى وما قال الشارح في جوابها بما حصل له انه لا يتخلو ان يكون  
المرتبة التي بحسبها الشدة منتزعة عن تلك الذات حال كونها في المرتبة الضعيفة فالأدنى من الشدة لا يكون لها  
الذات معيارا لا تنزع عنها في غاية السخافة والسقوط لانه لا يلزم من كون الماهية ناشرا للتعين الخاص ان  
يكون ناشرا له حيثما كانت الا ترى ان الحقيقة الانشائية منشأ للتعين الذي يري بنفسها ان لا يلزم ان يكون  
نشأرا له حيثما كانت فيلزم ان يكون من حيث هي ناشرا للتعين الذي يري بنفسها ان لا يلزم ان يكون  
الطبيعية الانشائية مثالا مطلقا ولها تعينات ناشئة عن نفس ذاتها متفارقة في نفسها وتماثلها بحسب حكمها  
واشارها كما ان طبيعة الجسم المتصل مطلقا بالقياس الى الاجزاء التحليلية الغير المتناهية ولها بحسب تلك الاجزاء  
على تقدير فرضها تعينات متباينة وان كانت منتزعة عن نفس ذات الجسم وبالجملة احكام التعينات بما هي  
لك متفارقة لاحكام نفس الماهية المطلقة بما هي هي واحكام الماهية المطلقة متفارقة لاحكام التعينات وكل  
تعين متفارقة لغيره تعين آخر ومن ثم لا يصح حمل مرتبة من مراتب تعين على مرتبة الاطلاق وبالعكس لا يحل  
تعين على تعين آخر فلا يلزم من عدم انتزاع المرتبة الشديدة عن المرتبة الضعيفة مثلاً ان لا يكون نفس الماهية  
نشأرا لا تنزع تلك المراتب فكل تعين من تلك التعينات حكم على ما لا يسجد حكمه تعين الى تعين آخر مع  
كون تلك التعينات ناشئة عن نفس الماهية بلا زيادة او عليها ونشألة البحر فان حقيقة نفس حقيقة الماهية  
من دون ان يزيد فيه على حقيقة الماهية ولا ريب ان فيه امواج مثلاً طينة يجردت بعينها ونفس بعينها حقيقة  
كل موج من الامواج المتماثلة بالتعينات المتخالفة حقيقة واحدة متماثلة بنفسها وهي مع اشتراكها بين  
الامواج نشأرا لا تميز بعضها عن بعض ولا يلزم من كون المطلق غير مبائن للتعين ان يكون المطلق عين  
المتعين من كل وجه كما لا يخفى على من له فهم سليم وبهذا يظهر ان ما ذكره الشارح لا ينبغي ان يلتفت اليه فضلاً عن ان  
يعول عليه قوله اما الواجب قال في الحاشية حاصله ان الشدة والاضعف وكذا الازيد والانقص متباينان  
في الوجود وادنى الوجود فكل مرتبة منها مسلوقة وشككة عن الاخرى واما الواجب لذاته فهو موجود واحد بجميع كما لانه  
وهي راجعة الى جهة الواجب الذي فلا يتصور فيه انتزاع بعض كماله في بعض الاتوال ودون بعض تجاوب  
الاشد والاضعف فيه يتجاوبون بعينه انما لا ريب ان ذات الواجب كجانه لا يتبع ان يكون مفقداً عليه كونه  
الذات الواحدة من غير اعتبار امر ما معها نشأرا لا تنزع الشدة والاضعف والزيادة والنقصان كما في الشارح

لكن لا يلزم منه ان لا يكون نفس له سواء مثلاً فشارك في الشدة والضعف ونفس ذات المقدار انتشاراً لا تشارك  
 الزيادة والنقصان ولا يلزم من عدم انتشار الشدة عن المرتبة الضعيفة وكذا بالعكس عدم انتشارها عن نفس  
 المهيمنة كما عرفت مفصلاً قوله فلا يتصور فيها التشكيك آه انت تعلم انه لا يلزم من كون مصداق الجوهريات  
 نفس ما هي جوهريات لان لا يتصور فيها التشكيك كما عرفت وما يقال ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير معطل  
 فان اريد به ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي غير معطل اصلاً لا يجعل الذات ولا يجعل مستأنف فهو باطل قطعاً  
 اذ الذات ما لم يجعل لميسر ذاتاً فيصح ان يسلب عنها نفسها لا تنفع ثبوت المعدم فالذات لما جعلت واجتزأت  
 من العدم الى الوجود استحققت لان ثبت لها نفسها وذاتياتها فلا معنى للقول بان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له  
 غير معطل اصلاً وان اريد به ان ثبوت الذاتي للذات غير معطل يجعل مستأنف غير جعل الذات فسلم لكن لا يجري  
 نقض ان فيه ما عرفت سابقاً فتذكر قوله فان مصداقه في الواجب آه قد توهم الشراح اقتدار صاحب  
 الاتفاق المهيمن ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه نفس ذاته المقدسة وفي الممكن شيئاً يؤول الى الجاهل وهذا المنسب  
 سخيف جداً لان اريد ان يكون مصداق الوجود في الممكن استناداً الى الجاهل ان اعتبار الاستناد قيد في المصداق  
 كحل الوجود فلا يخفى بل لانه لان اعتبار الاستناد متأخر عن مصداق كونه منسباً بين ذات الجاهل والذات  
 المحسولة وان اريد به ان هذا الاعتبار علة لكونه مصداقاً كحل الوجود في الواقع فهو ايضا باطل فان علة كونه مصداقاً  
 كحل الوجود في الواقع هي ذات الجاهل لا اعتباراً منسباً الى الجاهل عليه وقد سبق غير مرة ان كون الذات مصداقاً كحل  
 الوجود ليس زائداً على نفس الذات التي هي نفسها بل امر عليها مصداق للوجود فلا يحتاج مصداقها كحل الوجود  
 الى علة وارضاهة الذات وان اريد ان حقيقة الاستناد الى الجاهل علة لكونها مصداقاً كحل الوجود في اللفظ  
 فهذا ايضا باطل اذ اعتبار حقيقة الاستناد الى الجاهل لا يصح ان يكون علة لصحة حمل الوجود عليها في اللفظ  
 ايضا ضرورة ان الوجود يتنزع عن الذات ويحمل عليها عند اصحاب النجاة الاتفاق ايضاً ونشأ هذا التوهم توهم  
 كون الوجود صفته زائدة عارضة للمهيمنة في نفس الامر ونعم ان عينية الوجود للمهيمنة يستلزم الاستغناء عن جعل مع ان  
 كونها مصداقاً للوجود بنفسها لا يستلزم كونها مستغنية عن جعل السرفيه ان المهيمنة الامكانية تقر بها ولا تقر بها  
 سواء بالنظر الى نفس ذاتها وانما يترجح احدهما من خارج ولما كان تقر بها غير ضروري بالنظر الى الذات فكيف يكون  
 ثبوت الوجود ضرورياً لها بمعنى الوجوب الذاتي وبالجملة كون المهيمنة مصداقاً للوجود بنفسها بل بالزيادة امر معروف  
 فاعرف ان لا يستلزم وجوبها لكونها متفجرة في تجزئتها الى الجاهل والفرق بين الذات الواجبة والذات الممكنة

ليس الابان الذات المكنية مجعولة بخلاف الذات الواجبة لا يكون الوجود اذ في الممكن وعينا في الواجب قد سبق  
تحقيق ذلك مفصلا ثم ذكر قوله فان مصداقه انه علم ان المحقق الدواني بعد ما قرر الدليل بالوجود الذي مر ذكره  
اعترض على نفسه باننا اذا فرضنا اختلاف الشئيين في عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الابان ليقوم باحد هما سوا  
اشد وبالاخر سوا او اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس هية السواد او اجزاها يلزم التشكيك  
في الهية او الذاتي وان كان في امر اخر عارض لها لم يكن التفاوت بين السوادين في نفس هية السواد بل في امر اخر  
وهو خلاف المقروض على اننا نقل الكلام الى ذلك لعارض ويجوز ايضا السواد انما ان يتجلى في نفس الهية او  
يختلفا فيها على الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات والتفاوت في عارضها بخلاف المقروض وعلى  
الثاني لا يقتل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الهيات الثابتة لا تقياس بعضها الى بعض بالشدة والضعف  
مثلا لا يعقل كون احدهما اشد من السواد واجاب بان الفروين المختلفين بالشدة والضعف مشتركان في الهية كبنية  
مختلفان الفصل المنع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى شوعها والقول بالتشكيك هو المفهوم لمشتق  
من الجنس بالقياس الى معروضها كالاسود بالقياس الى كسبين وذلك مفهوم واحد وهذا هو كلام الشارح وفيه  
كلام من وجه ومنها ما قال الشارح بقوله قول وباشد التوفيق آه وسيجي بيانه اشارة الى تعالى ومنها ما قال لفاضل  
ميزاجان في حاشيته الحاشية القديمة ان هذا يمكن اجراءه في اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي  
بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين  
موجبا لاختلاف صدق المبدع على الفروين بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما عثاره المحقق الدواني من ان الفرق بين  
العرض والعرضي انها هؤلاء فبار قال الفاضل ان الساري في المنع في غاية الاتجاه ولا يندفع بالليل ان مناط صدق  
المشتق قيام مبدع الاشتقاق فانه يجوز ان يكون الاختلاف في القام سببا لاختلاف الصدق وهذا بخلاف الكلام  
اذا المناط فيه الاتحاد الذاتي فلا يتصور فيه حصول الاختلاف وذلك لان انحصار مناط الاختلاف التشكيكي في اختلافات  
مناط الصدق غير مسلم لم لا يجوز ان يكون اختلاف الفصول سببا لكثرة صدور الآثار وفيه ما افاد بعض الاكابر  
ان هذا ليس دخلا في شئ من مقدمات الدليل فان حاصله ان المشكك لو كان بالنسبة الى افراده الشدية والضعفية  
كالسواد فالاشد مشتق على الاشتمل الاضعف عليه ولا على الثاني لا الفرق بينهما وعلى الاول اما ان يكون ذلك متبعا  
فيه ولا على الثاني فيكون التشكيك في الامر خارجا وعلى الاول لا اختلاف في تلك الهية المشككية فالصواب ان يقال  
ان يجوز ان تكون اعمدة التي تحصل منه في فرد نفسها اشد واكثر من المحصة التي في الفرد الآخر بمعنى ان العقل بمحضه

الوجه ينتزع من الاشدة والازيد اشبال الاضعف والانتقص فالزيادة والحكمت خارجة عن المهيئة الكلية لكنها داخلية  
 في الصحة والوضع ان يقال ان المشكك بالاشدية والازيدية هو ان يكون صدقه على البعض بموتة الوجه اكثر ولازدا  
 في ان هذا المعنى يمكن ان يتحقق في الذاتي فان الفرد والاشد من السواد يمكن ان ينحيل الى سوادات اشبال مافي الاضعف  
 واكثر منها وهو موجب لكثرة الصدق فيختار من الفردين قد اعتبر في احدهما لم يعتبر في الاخر سوا كان داخل في الهيئة  
 او خارجا عنه فيلزم التشكيك في الذاتي فتقوله وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي غير مسلم بل التشكيك انما هو  
 فيه بالمعنى الذي عرفته ثم قال الخو الشارح ان قول الفاضل ميرزا جان وما يؤكده من النظره ليس ينبغي لانه قال  
 ههنا ان صدق الاسود على الاجسام مختلف وصدق السواد على السوادات ليس مختلف وفاية ما يلزم مما اختاره من ان الفرق  
 بين العرض والعرضي بالاعتبار ان صدق السواد اليه يكون مختلفا باعتبار على الاجسام لا على السوادات وصدق الاسود  
 باعتبار لا يكون مختلفا على السوادات وهذا ليس بمبني لما قال ههنا ان يجوز ان يكون السواد باعتبار مختلف الصدق  
 على الاجسام ولا يجد ان يقال ان السواد ان كان تاما بنفسه كان اسود فاذا قام حصتان من السواد فمختلفان  
 بالاشدة والضعف بنفسهما كان الاسود مقولا عليهما ولا يشك ان صدقه يكون مختلفا البتة اولا لتفاوت ههنا بين  
 الجسمين في هذا المعنى بالضرورة وعلى ما اختاره المحقق من كون الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار يلزم اختلاف  
 السواد عليهما باعتبار ذلك كله وفيه انه ان اريد ان يلزم اختلاف صدق السواد الماخوذ باعتبار يكون كالاسود  
 الماخوذ لا بشرط شي فلا تقاخذ فيه لانه اختلاف في الاسود حقيقة وان اريد ان يلزم اختلاف صدقه باعتبار اخذه بشرط  
 لا شيء فهو غير مسلم والاسن ان يقال ان السواد اذ يصدق عليه الاسود كما اختاره المحقق الدواني والاشد مشكك  
 بالنسبة الى افراده الشديدة والضعيفة يلزم ان يكون مشككا بالنسبة الى السوادات اليه اولا لفرق بين الاجسام  
 والسوادات وظاهر ان صدق الاسود على السوادات ليس باعتبار قيام المبدء بل من قبيل صدق السواد عليها  
 فيكون السواد مشككا بالنسبة الى السوادات وفاية ترجيح كلام اتباع المشائية ما قيل ان المراد بالتشكيك بالاشدية  
 والضعف والزيادة والنقصان هو التفاوت في الصدق بان يكون نفس الصدق زائدا او شديدا في بعض الافراد  
 ناقصا وضعيفا في بعض اخر منها وهو انما يتاتي في الاسود بالنظر الى معروفة دون السواد بالنظر الى السوادات وذلك  
 لان الاسود لا شدة مثلا انتشار صدقه على الجسم قيام السواد الشديدا وهو ينحيل تجليل الالهم الى السوادات الضعيفة بمعنى ان  
 تلك السوادات تكون منتزعة عنه ولا ريب ان الجسم الموصوف به يتصف بالاشدية بالنظر الى كل واحد من تلك السوادات  
 الضعيفة فاذا فرض في السواد الشديدا عشر اشبال من الضعيف المعين يكون صدق الاسود على الجسم القائم بعشر

مراتب بعد ذلك الامثال وفي ذلك الضعيف المعين بمرة واحدة وهو المعنى بالزيادة والنقصان والشدة والضعف  
 في الصدق المعبر عنه بالتشكيك فان قيل يحصل مثل ذلك في صدق السواد على السواد والشدة والضعف فان  
 الشدة لا يتبرع عنه امثال الاضعف وبالنظر الى كل من تلك الامثال فيصور صدق السواد على السواد في الضعيف انها تصح  
 بصدق واحد يقال صدق السواد المطابق على السواد والشدة انها يكون بالنظر الى ذاته دون اجزاء الوهمية فانها  
 امور متفرقة عن الذات متاخرة عنها والسواد مفهومي جنسي لما تحته وصدق البعض على ما تحته لا يكون بالنظر الى الامور  
 المتاخرة بخلاف الاسود فانه عيني بالنسبة الى افراده فيصور صدقه بالنسبة الى السواد الموجود في الخارج والسواد  
 المتفرقة عنه وفيه ان الايراد لم ينفذ عن الدليل اذ لا حدان يختار ان الاشتراك مشتمل على شئ لا يشتمل عليه الاضعف وهو  
 مستبعد في هية الاشدة فان قيل لا يكون الاضعف من تلك الهية يقال ان اريد به ان الاضعف لا يكون من هية  
 الاشدة فسلم لكن لا سلم كونه خلفا فان الحكم يجوز ان يكون هية جنسية ويكون الاشدة والاضعف نوعان من هيات  
 تحتها ويكون الاختلاف بينهما بالافصول ويكون صدق الهية الجنسية عليها مختلفا وان اراد ان الاضعف لا يكون من هية  
 المضايك المعروض في غير مسلم وايضا يجوز ان يكون الاشدة والاضعف شخصان شديجان تحت هية متما وتان بالتشخص  
 وهذا موجب للتفاوت ولا قيل ان الدليل مقرون في الهية النوعية وحاصله ان الاشدة ان شتمل على شئ ليس سفي  
 الاضعف فهو ان كان من قبيل الفصول يلزم اخلاف وان كان من قبيل الشخص فلا يكون ذلك من قبيل العارض  
 بعد تخصيص هية الاشدة مثلاً ولا يلزم ان لا يكون المعروض بنفسه شكك بل بحسب هذا العارض فان صدقه على الاشدة  
 انما هو باعتبار ذلك العارض ولا يكون هو في نفسه صادقا عليه فلا يكون شككا غاية الامر ان سمي اشدة واضعف  
 ولا نزاع فيه وبهذا ظهر عدم جواز التشكيك في الهية الجنسية البه فان كثرة الصدق على بعض الافراد اما بالاحتمال  
 الى الافراد وهو ليس بتشكيك ولما بخلاف عارضة الى اشتباه ذلك بوجوب كثرة صدق ذلك الحكم المشكك به  
 لا يكون ذاتيا ضرورة ان صدقه باعتبار عرض اخر خارج فادور عليه بان فرد الاسود حقيقة الجسم بشرط السواد ولا ينبغي  
 انه بعد تحليل السواد والعرض الاشدة الى امثال الاضعف يتوهم انهم الماخوذ ليشطط قيام تلك المنحولات فيما يتم  
 الصدق واجيب بان الحكم ان يكون على الافراد كما يراه الجواب او على الطبيعة من حيث الانطباق على  
 الافراد كما هو راجح الحق الاولاني وبهذا عكاه وعلى كلا التقديرين لا يصح ان يكون الفرد هو الماخوذ بشرط  
 ان لا يتم فيه ضرورة ان وصف المحمول قد يتغير في وصف الموضوع ولذا لا يكون التوهم المستند في هاتين ولا يثبت  
 ان زيد لما خذ مع التوهم لا يكون متيقظا فالافراد هي ما يرضى التوهم مطلقا لا المشروط بالتوهم والتشكيك انما

باعتبار الأفراد ومنها ما قال بعض نظائر المتن ان المقهور مشتق معنى بسيط هو نفس المبدء ولو مع تفاوت اعتباري  
 او غير ذلك وعلى كل تقدير الكلام فيه كما تكلام في العارضين ان يقال الاختلاف اما ان يكون اختلافا في نفس مفهوم المشتق  
 فذلك تشكيك في الذاتي او يكون اختلافا في امر اخر وهو خلاف المفروض ودوران مفهوم المشتق سواء كان بسيطا  
 او لا صدقة على افرادها التي هو ذاتي لها غير مختلف نعم صدقة على ما هو عرضي بالنسبة اليه مختلف لكون الصدق تابعاً للمفهوم  
 واذا المصدقات تختلف بالشدة والضعف فصدق المشتق مختلف بحسب ثم قال في الاطرظار ان المراد من نفع التشكيك  
 في الهيئة السلب التي اى جميع الاختلاف الاربعة و مرادهم بتجويزه في العارضين الاربعة الجزئي اى تحقيق بعض انحاء التشكيك  
 وهذا التشكيك بالاولوية واللاولوية دون الشدة والزيادة والزيادة اللتين هما ذاتا النقص ولا يخفى على المتخصص ان كلامهم  
 مشعر بتحقيق جميع انحاء التشكيك في العارضين فافهم في ذلك وهو متفاوت بحسب شدته آتة قال في الحاشية قال الاستاذ  
 في حاشيته على شرح المواظف في بحسب المشهور والنظر الجلي وانما ان كل السواد والبياض على مراتبها على عرضي مثل  
 حل الماء صاف الانزاعية واطلاق الجبس عليها على المساواة لاننا نعلم بالضرورة ان انزعاج السواد والبياض  
 عنها وعلوها عليها على نحو واحد ولا ريب ان جعلها على الوسط كتحقيق حل عرضي ضرورة ان نسبة اليها على السواد والبياض  
 بسيطا اى غير مركب منها فكذا سائر المراتب انما عرفت في اقصاها من الاوساط متارة بالهيئة لما فوقها  
 ولما تحتها وكذا بالقياس الى الطرفين اعني السواد والبياض لانها مشتتة على السواد والاضافي والبياض  
 الاضافي وبما عرضها في الوجود بحسب الخصوصيات القدرية والاختلافان بالشدة والضعف فالسواد اسفل لا يتقبل  
 الشدة والضعف وانما يتقبلها ما هو سوادا بالقياس الى الغير قال الشيخ ان كل مرتبة من السواد مشتتة على طبقة السواد  
 المطلق الذي لا يتقبل الشدة والضعف وعلى خصوصية هي بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولا يتقبلهم منه  
 ان اشتراك السواد المطلق بين تلك المراتب اشتراك الجنس بين الافراد بل اشتراك العرض العام وهو بحسب تشبيه  
 لا يتقبل الشدة والضعف بل هو بهذه الاعتبار كما لسواد اسفل وانما يقبلها باعتبار خصوصية بحسب مقاييس بعضها  
 الى بعض وبهذا يظهر ان التفاضل الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهة الاختلاف والنسبة  
 والتقابل بالاغيار الاول فلا يزيد للتقابل تمسا كما مسا والمقول بالتشكيك هو المشتق من السواد والاضافي دون الحقيقي  
 واما في حكمه بالقياس الى معروضات تلك المراتب المختلفة بحسب الاضافة فتأمل انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مع  
 هذا التطويل خال عن المحصول والتحصيل اما اولاً فلا نهم قصودا بان مراتب الكيفيات متباينة بالتعدد وان الشدة  
 نوع مبائن للاضعف واستندوا عليه بانه لا ريب ان السواد مثلاً أشد من غيره الف الضعيف فاما ان يكون الاختلاف

بيننا بالحقبة او بالحوادث والثاني بطول الامكن الثمات بينها في السواد قيل في امر خارج عنه لكننا نعلم قطعا ان السواد  
 بينهما في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد ثمة ثمة الا لضعف قلة بد من ان يكون السواد المطلق جنسا لها  
 والا لمتى لكون الاشد والاعنف نوعين متباينين فلا يصح ما قال استاذ المشايخ على ندمهم وانما ثانيا فلانه قد صرح  
 (مستند) في حواشي شرح المواقف فيكون قاطب البصر خيرا وذهبا للسواد فلما بد وان يكون قاطب البصر فضلا  
 هو المطلق السواد وهو الشدي والضعيف فيكون الشدي والضعيف نوعين نوعا ومنهذين تحت السواد المطلق  
 الذي هو جنس لهما واما ثانيا فلانه لا يصح ما ذكره الاعلى تقدير نفى وجود الكل الطبيعي في الخارج اذ كون السواد المطلق  
 عرضيا لا فردا لا يصح الاعلى تقدير كون السواد غير مشترك بين افراده مشترك الذي كالا لضعف واما رابعا فلان المشايخ  
 سيقولون ان لو ازم السواد الشدي والضعيف فخلقة وان اختلاف اللواتم وال على اختلاف لزمواتها نوعا ولا شك  
 النوعي بين السواد الشدي والضعيف الا يصح الاعلى تقدير كون السواد المطلق جنسا لهما ومع هذا التصريح كيف سلك له  
 يجوز كون السواد المطلق عرضيا للسواد الشدي والضعيف واما خامسا فلان السواد المطلق اذ لم يكن زائدا للسواد الشدي  
 والضعيف وكان من قبيل الحواض فلا يكون السواد منتزعا عن نفس ذات الشدي والضعيف بل يكون منتزعا عن  
 امر اخر فلهذا الامر الآخر انما انما على او انتزاعي على الاول يكون منتزعا عن السواد امضا الى السواد الشدي والضعيف  
 فلا يخجلوا ان يكون ذلك الامر منتزعا في مرتبة ذاته سوادا فيكون السواد المطلق ذاتا له ويكون افراده متباينة بالشدة  
 والضعف فيكون السواد المطلق جنسا لذلك الامر الذي فرض كونه خارجا عن السواد وعارضا له فيكون هو سوادا بالمتبينة  
 فيلزم كون هيئة السواد جنسا له ويكون السواد الشدي والضعيف من افراد النوعية ولا يكون سوادا فلا يكون شدة في هو  
 سواد في مرتبة ذاته وكذلك الكلام في سائر الكيفيات فلا يكون شئ من الكيفيات المحسوسة مريدة في نفس الامر وان  
 قيل ان مراتب الشدة والضعف ليست بمختلفة بالنوع بل انما اختلاف بالحوادث فقط يقال هذا محال لانه لهما  
 المشايخ كما سيكشف انتشارا لله تعالى وعلى الثاني لا بد من الانتباه الى امر من شأنه الانتزاع فيلزم ما لزم واما  
 سادسا فلان السواد ليس امرافيا فيا بل هو امر وجودي غير مضاف لكونه من مقولة الكيف واما سادسا فلان  
 كان المطلق السواد منتزعا عن نفس ذات الشدي والضعيف بلا حية لانه قلة بد وان يشتركا في ذاتي وان لم  
 يكون منتزعا عن نفس ذات الشدي والضعيف فلا يكون السواد الشدي وكذا الضعيف في مرتبة ذاته سوادا و  
 تفصيله انه لا يخجلوا ان يكون السواد منتزعا عن نفس ذات الشدي والضعيف او لا يكون منتزعا عن نفس ذاتها  
 على الاول يكون مصداق حله ومطابق صدق وانتزاعه نفس ذات كل من الشدي والضعيف من دون

اعتبار حثيثة آية حيثية كانت فلا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي  
فان نسبة السواد اليها على هذا التقدير نسبة المعاني المصدرة الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى ذات  
الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان والضرورة قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن ان تنزع عنها حقايق  
متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لابد وانك لا تنتزع عنها لهما امرا واحدا هو في حد ذاته انسان كذا حال في الحيوانية  
تلك السواد وانما تنزع عن نفس حقيقة مشيئين فلا بد وان يكون حقيقتها حقيقة السواد وذاتها نفس ذات السواد  
والاشياء آخر غير السواد ويعبر عنه السواد وعلى الثاني يلزم ان لا يكون مصداق حمله ومطابق صدقه سوادا  
لانفسه لعدم السواد الا ما يكون في حد ذاته سوادا بل بسبب عارض ومبدا خارج فان قيل لا نسلم استلزام انما  
مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي يقال منع استلزام انما تنزع مفهوم واحد نسبة الى منشأ انما نسبة  
الانسانية الى ذات الانسان عن نفس ذاتين بل ازياة معنى والنظام امر مشترك لهما في ذاتي هو بنفسه مطابق  
لصدقه ذلك المفهوم مكابرة محضنة واما قوله وهذا يظهره تفصيله ان المشهور ان المتضادين كونهما في  
غاية التباين هو التضاوت الحقيقي وقد لا يقيده به القيد فيسمى بالمشهورى واورده عليه بان غاية التخاليف شرط في لفظ  
المتشهورى اليها كما صرح به الشيخ وغيره من الرؤساء فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا التقابل الحمرة والصفرة  
عن الانضمام فالترتبة بينهم وتمامه بالتعانه وتلك المحقق الدواني في انما مشيئة الله بمعية التحقيق انهم اعتبروا السواد  
البيضا من شأين المحببة لئلا يشب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض والاخر سواد محض وبما  
المتشابهة ان بالحقيقة وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف بياض وبالنسبة  
الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف سواد والتقابل بين الاوساط انما هو من حيث ان احدهما  
سواد والاخر بياض بالنسبة اليه فالمتشابهة ان يكون بينهما غاية التباين سوادا ووجه بينهما اوساطا  
لم يوجد الا بزيادة اهل الاوساط قسم خامس فان هما بيني التخاليف والتشابه والتقابل انما هو من حيثية التخاليف  
وكذا انتقال المتحرك من الوسط الى الطرف انما هو من حيث انما خالف مثلا انتقالا من السبب بياض الى الحمرة من  
حيث انهم بطاقات السواد وتفاوت الاوساط قرنا وبعدا بالنسبة الى الاطراف يساوق احتملا فيما بالاشدنية  
والاخذ حقيقة فان الاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا قال الشيخ في الشفا السواد الحق لا يقبل  
الاشد والاضعف بل الشئ الذي هو سوادا بالقياس عند شئ هو بياض بالقياس الى آخره فكل جزر من السواد  
لا يقبل الا الشد والاضعف في حق نفسه ولعلك تنظف بما ذكرنا ان هذا الكلام في غاية السخافة ضرورة ان السواد

مثلاً من مقولة الكيف لامن مقولة الاضافة وكل نوع من انواع الكيف متحصلة لا بقياسه الى غيره والتفاد من  
 الامور التي لغرض التفادين بحسب ذاتها لا بقياس احدتها الى الآخر غاية الامر ان يكون مفهوم التفاد من الامور لا مختلفاً  
 فالنفا بل بين الحمرة والعصفرة مثلاً ثابتة قطعاً مع قطع النظر عن قياسها الى الاطراف فاحتج ان النفا بل بين مراتب  
 كيفية واحدة تقابل بالكمال والتقصان كما في مراتب الكمية من نوع واحد تقابل بدقة النظر قوله وجه الدفع آه  
 قال في الحاشية نفا جواب عن السؤال الاول باختيار الشق الاول بان يقال هما مختلفان في نفس مهية السواد  
 بعد تفصلهما بالفصول المتوخلة لا سيما ان يكون مهية الجنس اشد واصنف وبذلك لا يكون التشكيك في الجنس و  
 لا في النوع بل في المفهوم المشتق من الجنس كما بينا ويمكن تقريره بالدفع باختيار الشق الثالث بان يقال لا تفاوت  
 بين السوادين في مهية السواد والجنس ولا في عارضيهما المشترك بينهما بل بحسب امر خارج منخص اعني الفصول المخصصة  
 للجنس والمفهوم للنوع فان الشدة والضعف مستندان الى فصولهما فمما لو كان في المهية مشاركان في  
 الجنس واختلافهما بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في الذاتي للاتحاد والمصادق في كل منهما بل يوجب في المشتق  
 من الجنس لا اختلاف مصادقه كما بيناه فتأمل انتهت حاصل الجواب باختيار الشق الثالث ان التفاوت بين  
 السوادين ليس في صدق مفهوم عليهما سواء كان ذاتياً او عرضياً بل التفاوت بان نفس احدهما اشد من نفس الآخر  
 فليس يتحقق بين السوادين باقية الاختلاف بل يتحقق بينهما ما به الاختلاف وهو تفصل  
 المتنوع عن سببهم وانما يتحقق ما فيه الاختلاف بين الجسمين وهو المفهوم  
 الاسود فذلك المشتق لاجل ان المقول بالتشكيك يقتضيه تشكيكه باعتبار حمل المواظاة المعتبر في حمل الكل على افرادها  
 وانما حصل ان اختيار الشق الآخر ومنع كونه خلاف المفروض ان يجوز ان يحصل الاختلاف في صدق مفهوم عارضيهما  
 كما لا سواد بالقياس الى جميعين ويكون نفس مبداهما اشد من نفس الآخر ويكون ذلك موجبا لاختلاف صدق  
 المشتق من الجنس عليهما وباجملة ان التفاوت انما هو في الامر الخارج وفيه التقات او رتبة تفاوتها في مصادق الآراء  
 لا تفاوتها في صدق الذاتي وفيه ما فيه قتال قوله لاختلاف لوازمها آه فتذكر على اختلاف الشدة والضعف الثالث  
 دلائل الاول ان لوازم الشدة والضعف مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفيه ان اختلاف  
 اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات بالمهية لو ثبت انما ناشية عن نفس الذات دون الامر الخارج وثبتت  
 المعنى فيما نحن فيه مما غاية الامر ان يقال انها ليست مستندة الى الشخص لعمومها وشمولها لغيره الشخص بل هي فم يبق  
 الكلام في استنادها الى العوارض الكمية للنوع الثاني ان الاختلاف بين الشدة والضعف ليس بالشخص فتذا

اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقيق اشخاص كثيرة وبعد ذلك تكون ذلك الاختيار بالاسرار حتى او  
بالذاتية بحكم سائر الحقائق التي يحكم باختلافها نوعا فان الاختلاف قائم فيها وربما ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية  
القديمة واورد عليه بان ان اراد انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة الواحدة من الضعف  
بواسطة الشخص حيث يكون ذلك الاختلاف الواقع بواسطة الشخصين فقط حتى لا يتحقق في غيرهما فتقوله اذ في كل مرتبة  
آدوان كان تاما لكنه لا يدل على اصل المطلوب وهو الاختلاف بين الاشدة والالضعف بالمهية يجوز ان يكون كثير  
من الاشخاص نوعا واحدا وبذلك يكون مقتضيا لتلك المرتبة وان اراد ان ذلك الاختلاف ليس مستندا الى  
الشخص بل الى الفصول المنوعة فما ذكره لا يدل عليه الا ان يقال المطلوب في الشق الاول ليس هو الاختلاف  
بالمهية بل انما كون الاختلاف بالشخص فقط فتقول المورد لا يدل على اصل المطلوب آه ليس بشئ وقد اقرر بان  
الاختيار اقراد مرتبة الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من الاختيار بين افراد مرتبة واحدة والاختيار  
بين افراد مرتبة واحدة استيعابا لشخص فلا بد ان يكون ذلك ليس بشخص  
فقط وفيه اقول ان الاختيار الشخصي قد يكون اقوى من اختيار شخصي آخر واثبت ان ما ذكره المحقق الدواني ليس الا  
اعادة الدعوى لان الاشارة ذهبوا الى ان الاشدة والالضعف متفقان نوعا والاختلاف اشخاص بنفس المهية السوداء  
المتفاوتة كما لا نقصا تاما وكما يقال في كون الاشدة والالضعف متضادين نوعا يمكن القول بمثل في الماد في نقص  
الشيء الثالث ما ذكره بقوله وكما يلزم آه وهو ايضا مما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة حيث  
قال فيرد مما يهتبه عليه انما لو ذهبنا الى ان الطبقات المتكافئة من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جنسا من  
البياض قوي ثم فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة في البياض الى مرتبة اقل منها واقرب الى السواد وبسبب بحيث كان  
هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة ادنى منها بحيث يكون  
سببها الى المرتبة السابقة عليها كسنة السابقة الى الاولى تكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة  
الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فيكون متحدة بالنوع مع الاولى وكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب  
الى ان يبلغ السواد الصفر يكون جميع تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الصفر متحدة بالنوع  
مع البياض القوي المفروض اولا ههنا كلامه وفيه ان يذهب الاشراقية ان الكيف والكم متساويا  
الاقدام في قبول الانقسام لا الى نهاية فان اراد المحقق ان التناقض في البياض مثلا مطلقا ينتهي الى السواد  
الصفر فهو مبل بين كل طرفين يمكن توهم بياضات غير متناهية وان اراد التناقض على سبيل التناهي

فصح ان البياض يفيد بالذباب المذكور لكن لانهم الانتهاء الى السواد كما ان قسم المقادير يرفع فيه ولا ينبغي ان يقال  
 وان اراد ان المتنازل يبلغ الى حيث يتوهم البياض سوادا ثم يترقى الى حيث يبلغ السواد الى اقصاد فلا يتوهم  
 بياضه وحيث يترقى ان يكون المتنازل والسواد اقرب منه متدين ثم العقل يحكم بان مراتب البياض مساوية  
 الاقسام بالنسبة الى مراتب السواد في الاتحاد والنوع والتخالف النوعي فان كان الثمان منها مستخدما في التكامل  
 كلك ان اختلفا فكل كلك فلا يخفى باقية فان اتحاد المتفكرين مجموع بل هما مختلفان بالهيئة والنوع فلهذا لا يتوهم  
 ووعوي البهنة غير مسموع لان ذلك القرب من السواد متحد متوسطات غير متساوية كل منها بياض ولا عبرة لمراتبهم  
 الحكم بانه سوادا واحدا اصل ان مراتب البياض لو كانت متحدة بالرفع يكون المرتبة الاشارة منه متحدة فترتبا  
 بالنوع لا يخفى انه انما يتم لو لم يكن البياض وسائر الكيفيات غير متساوية في الانقضاء بل الانقضاء في الكيفيات  
 لا ينبغي الى حد كما في الكليات فلا نسلم ان نسبة مرتبة من البياض وان كان منتهى الى السواد في مرتبة  
 من البياض الى مرتبة اخرى منها وبذا لا يمكن فيما بين البياض والسواد فلا يمكن تحليل البياض فيترقى الى السواد  
 بالعكس ويمكن ان يفيد على عدم توقف نقصان في الكيفيات الى حد بحسب الحركة الكيفية بان الفرد التمدد كما  
 من الكيفيات ينقسم الى الاجزاء التي لا تقف عند حد وكل مرتبة منها اضعف من المرتبة العوقانية واشد من المرتبة  
 الثمانية وبالحكمة مراتب الشدة والضعف غير واقعة فافهم ثقب كلانا مسئولي قولهم الهيئات كما قال في الهيئة  
 بدواجيب عن السؤال الثاني باختصار الشئ الثاني لان المعترض زعم انها لو لم تجد في الهيئة النوعية لاني لو كان  
 اشدهم الاخر وان كان متدين في الجنس مدار الجواب على منع هذه المقدمة انتهت يعني انه يكفي لصحة النسبة بين مرتبتي  
 اشتر اكما في الجنس لقربهما ليجب ان يقال الاربعة ازيد من الثلاثة وسواء افرم اشدهم السواد الهندسي الى غير ذلك  
 وقد نقل بعض لا بارع عن العلامة الشيرازي قال في نهاية الادراك ان نسبة المتقادير قد يعبر عن الاختلافات في الجنس  
 كما قال ارشدهم ان الخط المستقيم اقصر اخطوط الاصل بين النقطتين وكما يقال ان المحيط ازيد من الخط فيكون في  
 وعشرين الى مائة وكما يقال الزاوية الحادة من الخط الحاس المحيط الدائرة احاد من كل حادة مستقيمة اخطوط في غير ذلك  
 نعم لا يكون منها نسبة المساواة وعلى هذا يمكن ان يقال بحسب اعظم من سطح فافهم قوله قولوا وبالله التوفيق وان اراد  
 على ما قال المحقق الدواني بما حصله ان الكلي المختلف باختلاف الفصول ليس كذلك لان الفروع المتفرقة من الكلي  
 بالتشكيك بل الاختلاف بين تلك المساوي بالفصول المذكورة كما تقر عند فهم مورش التسوية كما في قوله في التوفيق  
 اذ هو مفروض مقول على افرادها بالنظر الى تلك المساوي تنبذت جهات صدقه هو المراد بالتشكيك نسبة الى قوله

ان الاسود مثلاً مصداقاً لقيام نفس السواد الذي هو مأخوذ مع قطع النظر عن خصوص كونه شديداً وضعفاً فلما تفاوت  
 في مصداقه وانضم إليه ان المشتق المحمول بالتشكيك انما هو مشتق من المعنى الجبسي للسواد المطلق وهو الاسود المطلق  
 فلما تسلم التفاوت اصلاً نظر الى الطبيعة المطلقة وانما هو مشتق من المعنى النوعي وهو الاسود الشديد والضعيف  
 لم يبق المحمول واحداً واحداً حاصل ان السواد المطلق مشتق الاسود المطلق والسواد الخاص مشتق الاسود الخاص  
 والتفاوت فيه فلم يحصل التفاوت التشكيكي وانت تعلم ان مناط صدق المشتق انما هو قيام مبدئ الاشتقاق فاذا  
 قام مبدئ اشتد بغير مفعول وسبب ضعيف آخر فلا محالة يكون هذا النوع من التفاوت موجبا لاختلاف صدق المشتق عليهما  
 وقد عرفت الشارح في اسمائية المعلقة على قوله المفعول ان لا يكون له شدة والضعف مستندان الى مفعولهما وان لا يمتد  
 بين الشديد والضعيف بالنوع موجب للتشكيك في المعنى المشتق من الجبس لاختلاف مصداقه على انه لا يمكن قيام  
 نفس السواد الذي هو معنى الجبسي بشئ الا في ضمن نوع من انواعه اذ القول بتحقيق المعنى الجبسي مع قطع النظر عن حقيقة  
 في ضمن نوع من انواعه مسطرة محض لا ينبغي ان يتفوه به ما قل ضرورة ان المهيئة الجبسية حقيقة بهيمة ولا معنى لتحقيق  
 الحقيقة البهيمية بما هي كالك الالف في ضمن الخاص فلا يمكن ان يقوم السواد المطلق بشئ الا في  
 ضمن الشديد والضعيف فاذا قام السواد الشديد بشئ والضعيف بآخر واشتق الاسود من  
 من المعنى الجبسي المحقق في ضمن الانواع فلا محالة يكون صدق هذا المفهوم المشتق من المعنى الجبسي اعني الاسود مختلفا  
 فيكون شككا والحاصل ان مصداق صدق الاسود وان كان قيام نفس السواد ولكن لما لم يكن قيامه بشئ مع قطع  
 النظر عن كونه شديداً وضعيفا يكون صدق الاسود المشتق من المعنى الجبسي مختلفا بالنظر الى تلك المبادئ في تفاوت  
 جهات صدقه قطعاً وهو المعنى بالتشكيك وبهذا استبان ان ما قل بعض الاعلام لوجوب الكلام الشارح ان قيام  
 السواد ومصداق الصدق المشتق بصدقه بقيام المبدئ الذي ليس مختلف القيام انما الاختلاف في الفصول التي هي  
 عوارض بالنسبة الى مصداق المشتق فلا يجب هذا الاختلاف اختلاف صدق المشتق ليس بشئ قوله ثم ان الشدة  
 آه يعني ان الشدة والضعف وكذا الزيادة والنقصان ليسا من وجوه التشكيك حقيقة لعدم استحيابهما اختلاف  
 مصداق الكلي اذ لا يتصف بهما الا الفرد لا المفهوم الواحد الكلي ذاتيا كان او عرضيا لاختلاف الاشياء والاضغاث لمهيئة  
 والزيادة والنقصان من عوارض الحكم من حيث تعيينه المقتضى لا من حيث هو موقوف لاختلاف النوع الجبسي الواحد  
 بالشدة والضعف المستندين الى الفصول المقومة لها واختلاف اشخاص المهيئة بالزيادة والنقصان المستندين  
 الى العوارض لا لاختلاف في مصداق الجبس او في مفهومهما بحسبهما وانت تعلم انه وان سلم ان المعنى الجبسي

المشتركة بين الأنواع لا يكون متفاوتا بل التفاوت راجع الى الفصول لكن المشتق من المعنى المشترك يكون صدقه على الشيء  
والضعيف متفاوتا قطعاً كما عرفت واليه قد صرح الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من آداب الشفا  
بكون الشدة والضعف من انحاء التشكيك حيث قال ثم الوجود بهما وجود ولا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل  
الاحتكام الى نقص انما يختلف في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب الامكان ونحوه في انه  
عدا الاختلاف بالشدة والضعف من انحاء التشكيك كما لا يخفى على من له فهم سليم قوله لا يتصف بهما آذ قال في بعضها  
قال الاستناد في احاشية على الحاشية الجملية ان التشكيك على وجه ثلثة الاول ما يتصف به الفرد فقط كالشدة  
والثاني ما يتصف به صدق الكل عليه فقط وهي الاولوية والثالث ما يتصف به الصدق والفرد معاً والارضية من زيادة  
القبيل والذي يتصف به الفرد فقط ليس من وجوه حقيقة او ادريت هذا فاعلم ان المعنى في التشكيك بالاولوية والثاني  
ان يختلف مصداق الكل بدينك لوجهين وفي التشكيك بالشدة والضعف وبزيادة والنقصان مجرد اختلاف لا غير  
بذلك الوجه فيجوز في الماهيات لان السواد يحسن مختلف افراده وكذا الكرم لا بمعنى ان حصول الماهية في البعض يكون  
اعلى بالقياس الى الآخر فانه يمنع بل يكون الفروا شدة بالقياس الى الآخر انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مما لا يحصل  
اصلاً لان المشاهدة قاطبة صرح بان الطبيعة قابلة للاستعداد والضعف غاية الامر ان الطبيعة المشتركة من حيث  
هي مشتركة لا تكون متفاوتة بل التفاوت عند الرجوع الى الفصول فالطبيعة الكلية لها اعتباران اعتبار نفسها  
مع قطع النظر عن التعيينات وبهذا الاعتبار لا تفاوت فيها اصلاً سواء كانت ذاتية او عرضية واعتبار كونها مشتركة  
بشيء يحصل سواء كان هو التعيين او الفصول وبهذا الاعتبار هي اشده اضعف فالطبيعة الكلية لما كان وجودها بعينها  
وجود الافراد يكون وجودها في بعض الافراد ثم من بعض آخر وقد صرح المحقق الدراني وغيره من المحققين بان الحكم  
الثابت للافراد ثابت للمهية من حيث هي هي فلا معنى للقول بان الشدة انما تثبت للفرد لا للمهية الكلية على  
ان قوله فيجوز في الماهيات آذ مناف لما زعم ان الشدة لا يتصف بها المهية اصلاً لان السواد يحسن اذ اختلف  
افراد بالشدة والضعف فينتصف يحسن بالشدة والضعف قطعاً في ضمن الافراد فتقوله لا بمعنى ان حصول المهية  
آذ مع القول بان سواد يحسن مختلف افراد آذ متناقض متناهت كما لا يخفى على المتأمل فثبت ان الشدة والضعف  
ما يتصف به المهية الكلية ايضا ماني الباب ان يكون التقاضا بينهما في ضمن الافراد فعدم الشدة والضعف  
من انحاء التشكيك بدرجة محضه ومخالفا لما صرح به الشيخ وقد نقل كلامه فتذكره اعلى راي المشايخ والاشراف  
فقد صرحوا بان الشدة عبارة عن الكمال المهية والضعف عبارة عن نقصانها فنعدم الشدة والضعف وكذا الزيادة

والنقصان عبارة عن كمال البهينة ولقصاها فان وجدوا الكمال في الكيفية يسمى شدة وان تحقق في الكم يسمى زيا  
وان تحقق في الجوهر يسمى قوة كما عرفت فيما سبق فانهم قوله وما ظن آراء النظار استناد الشارح في حواشي شرح  
التهذيب بها وهذا من بعض الظن لما قال الشارح ان مصداق حمل الاسود على الشديد والضعيف قيام نفس السواد  
واذا لم يختلف المبدأ وخصوصية الشدة والاضعفية لما لا دخل لها في المصداق لم يختلف المصداق فاما  
المصداق ايضا لان الضرورة شاذة على ان تنسب الاسود على الشديد والضعيف مختلف قطعاً فانكار هذا النقص من الاختلاف  
في الشئ مكابرة صرفه لا ينبغي ان يعنى اليه بل لان الاولوية مفسرة بكونها متضمنة الذات فيكون نور السهي سوي  
من نور القمر مع ان نور القمر اشد من نوره فكيف يكون الشدة من موجبات الاولوية فانهم قوله فالقول الفصل  
قال في الحاشية يمكن ان يقال ان بعض وجوه التشكيك ما يتصف به الفروق كالشدة والزيادة وما يلقاها بها  
وهو لا يوجب الاختلاف في مصداق الكل انما توجه ما يتصف به صدق الكل على الافراد كالقدسية والاولوية  
انما هو التشكيك في الكل بالوجهين الاولين هو مجرد كون احد الفروين بحيث ينتزع عنه العقل امثال الفرد الآخر  
فكان ذلك لكل متحققا فيه بمراتب عديدة وان كانت احيثية التي هي مصداق لكل عليها واحدة وهذا ظهر فيما  
ورد في لسانها لانه نفسها القدر وجود اختلاف العرض فكل واحد يكون التشكيك بهذين الوجهين من خواص الذاتي  
كما انه بالقدسية والاولوية من خواص العرض وهذا غاية التوجيه لكلامهم انتهت انت تعلم ان كلام الشارح في هذا  
التمام في غاية الخط والسخافة اما اوله فلان كلامه في اشرح صريح في ان وجوه التشكيك مضمرة في  
القدسية والاولوية بل في الثاني فقط وليست الشدة والزيادة من وجوه التشكيك اصلا وقوله في  
الزيادة فينا التشكيك آه يدل دلالة واضحة على ان الشدة والزيادة ايضا من وجوه التشكيك وفي  
الزيادة من المناقاة بالاشقي واما ثانيا فلانه قد صرح سابقا بان الشدة والضعف لا يتصف بها الا الفرد وما  
بها الفرد لا يكون صدق الكل عليه مختلفا فلا يكون لكل مشككا وقد اعترف بهذا بان مجرد كون احد الفروين اشد  
من الآخر ايضا مناط التشكيك فيكون صدق الكل على الافراد مختلفا لا محالة وبالحكمة قد نقضه في هذه الحاشية  
بالدلالة على ان قوله قال اوله ان الاختلاف بالشدة والزيادة وما يلقاها لا يوجب الاختلاف في مصداق الكل  
وانما يوجب الاختلاف في بعضه به صدق الكل على الافراد وقال آخر ان الكل نفسه متحقق في الفرد بمراتب عديدة و  
على تقدير انحاء صدق الكل على الافراد فيكون الاختلاف بالشدة والضعف موجبا للاختلاف

في مصداق الكل قطعاً واما ثانياً فلان القول يكون حصول الهيئة في بعض الافراد اشده من الآخر مثلاً كما قال في  
 الحاشية المتعلقة على قوله اذ لا يصحف بها آه والقول يكون الكل نفسه متحقفاً في الشديده بمراثبه عديدة متناهيان  
 واما رايًا فلان القول يكون التشكيك بالشدة والضعف والزيادة والنقصان من خواص الذات في معنى  
 لمذهب الحاشية لانهم قد صرحوا بانقلاع التشكيك في الذات والذاتي بالوجود الاربعة كما صرح به المصدر الشريف  
 في شرح حكمه الا شارق وقد سبق نقل كلامه اما خامساً فلانه ان اراد بقوله ان مناط التشكيك في الكل  
 آه ان الامثال المنتزعة في الاشياء بعض الاختراع وليس كل منها انتشار الانتزاع في نفس الامر كما قال سابقاً  
 في الحاشية المتعلقة على قوله الا ان الامثال المنتزعة آه فلا يكون الكل شككاً بالنسبة الى تلك الافراد  
 اصلاً اذ الكل المتكلم ليس عبارة عما يصدق على افراد الاختراعية المقتضية على وجه التفاوت وان اراد ان  
 الامثال المنتزعة من الاشياء من الامور الانتزاعية التي لها مشاريع في نفس الامر فهو مناقض لما قال  
 سابقاً فظهر ان ما ذكره الشارح في حاشيته ليس لوجوبه كلاً منهم بل يوسع لمقصودهم ومراهم فانظر الى الشارح  
 كيف يخطئ في قوله وينتج في مقاله ولا يبالي اين يذهب واعلم ان بعض المصليين من نظار حواشي شرح المثلث  
 قال القول لفصل ان افراد المقادير الكبير والصغير والسواد الشديده والضعيف لم يتميز احداهما عن الآخر بالقياسات  
 امر آخر الى الطبيعة لا على وجه الانضمام والالزام تقدم الشخص على نفسه لان تشخص المحل يفيد تشخص الاحمال ولا على  
 وجه الدخول والالزام ان يكون زبده هبته وعمر هبته اخرى بل الافراد مع الطبيعة جامعة مع الاتحاد والفرق بينهما الا  
 بالاعتبار فالصغير المنتزع عنه الصغر والسواد الشديده المنتزع عنه الشدة اتما ينتزع عن نفس المقدار والسواد الذي  
 اخذ بشرط شيء فالصغر والكبر والشدّة والضعف ليس بامر قابل بفصل لمقدار السواد بمعنى ان لفصل لمقدار صغير  
 باعتباره كبيراً باعتباره كلاً السواد شديداً باعتباره ضعيفاً باعتباره خفيفاً فان كان الراديقون يعنون بهذا الذي كان  
 المشاكرون يكرهونه فهذا انكار لامر المحقق وان كانوا يعنون بمعنى آخر فالحق مع المشاكين وهذا الكلام اقرب الى التحقيق  
 الذي سنذكره ان شاء الله تعالى قوله نعم بينهما سواد اضافي آه قال في الحاشية تحقيق المقام ان بينهما سواداً <sup>حقيقاً</sup>  
 اضافياً وحقيقياً نفس طبيعة المسئلة من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصيات الهيئات الفردية وهي مقدولة  
 على الافراد المختلفة بالشدّة والضعف على التواطؤ وكذا المشتق من تلك الهيئة والاضافي ما هو سواد بالاضافة  
 الى زبده وجمعه قد يكون بعينه بياضاً بالقياس الى الآخر كما ان الخط الطويل والقصير ان لوحاً من حيث طبيعته  
 الخطية يعني السعد الواحد كان كل منهما طويلاً حقيقياً ويوافق الآخر في تلك الطبيعة بالتفاوت وان لوحاً واحداً

بقياسه الى الآخر كان الازيد منها طويلا اعضا فبما يجب حصول الهوية الفردية فالطويل الحقيقي لا يقبل الزيادة وانقصا  
 وانما يقبلها الطويل المضاف وذلك لكثرة الحقيقة في طبيعة العدد والكثرة بالاضافة عارضة في العدد والكثير الحق  
 لا يقبل الزيادة وانقصا بل الكثير المضاف فقط لك السواد لا يقبل الشدة والضعف بل الذي هو سواد  
 بالاضافة فالاضافة من الكم والكيف عرضي في الحقيقي منها بحسب خصوصيات الهوية الفردية فطبيعية السواد مثلاً  
 مقول على الظواهر لا صرف في افراد باقاة انما المشاكك المفهوم مشتق من السواد الاضافي المقول على محروص  
 الفردين المتماثلين بالشدة والضعف دون المفهوم المشتق من السواد الحق وذلك الحال في الاقل والاكثري  
 لكم المنفصل والاطول والاخصر في الكم المتماثل فالكثير والقليل والطويل والقصير كل منها مشاكك اذا اخذ من  
 الاضافي ومنه ان اخذ من الحقيقي فتأمل املك لا تجد الحق متعبدا عنه انتهت وانت تعلم ان الحق  
 متعدد مما قال اما اولاً فلا شك قد عرفت فيما سبق ان السواد ومشاكك من مقولة الكيف لا من مقولة المضافات  
 فلهذا ينبغي استحصانه لا بالقياس الى تغييره فلا ينبغي ان يكون السواد حقيقيا وعضيا لانه باهو من مقولة الكيف لا يقسم الى  
 حقيقي وعضي وانما في اولنا فلانه وقع الاعتراض من الخارج بكون السواد حقيقيا مقولا على الافراد المتماثلة بالثبوت  
 والضعف على سبيل التواضع فالمشتق من المعنى الجبسي للسواد الحقيقي يكون مقولا على محروص الفردين المتماثلين  
 بالثبوت والضعف على سبيل التشكيك قطعاً واظهاره محابرة وبعبارة اخرى انه وان لم يتحقق ما فيه الاختلاف بين السواد  
 الشديدا والضعيف لكن لا ريب في تحقق ما به الاختلاف في كل منها اعني الفصل المنع فيكون المفهوم المشتق من  
 المعنى الجبسي للسواد حقيقيا مقولا بالتشكيك بالقياس الى معروضها فصدق الاسود يكون مختلفا بالقياس الى  
 المعروضين المعروضين له ضرورة ان الاختلاف بين المبدئين موجب لاختلاف صدق المشتق على المعروضين  
 فقولنا وكذا المشتق آد في جيز المنع بل في جيز البطلان اذ كما ان المفهوم مشتق من السواد الاضافي المقول على  
 الفردين المتماثلين بالثبوت والضعف مشاكك كالمفهوم المشتق من السواد الحقيقي المقول على افراد المتماثلة  
 بالثبوت والضعف مشاكك بالانقار كما لا يخفى على من ادنى فهم وقوله كما ان الخط الطويل آد ما خورنا قال الحق  
 الراجح في الاستحسان ان المقدار الزائد والنقص لا يتماثلان في التماثل فليس متعادلة احدهما ازيد من  
 الآخر كما قال شيخ في فصل خواص الكم من قاطع يورياس الشفا بعد ما حقق ان لافضا وفيه كك ايس في طبيعة  
 وشتا ورو لا نقص واذا بدوست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد والنقص من كميته ولكن اعني ان كمية لا تكون

اشدوا زيد في الكمية من اخرى مشدكة لها فلا تكثر اشد ثلثه من ثلثه ولا ازيد من ازيد ولا اقل من اقل  
اشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث الحسن الاصنافي ازيد منه في الطول الا في الخطوط  
الفرق بين هذا الاشد والازيد وبين الاشد واللازيد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا لا يرد بحكم ان  
حاصل وزياوة والا شد واللازيد الذي يمنع لا يمكن فيها ذلك وقال في الفصل السابق ثمانية اقسام  
اصنافه هو العدد والكثير بالانفاضة عرض في العدد وكذا القول في سائر الانفاضة ذلك ومع  
طبيعته الخط احيى الامتداد الواحد والكثير الحقيقي هي الكمية الانفصالية ولا تفاوت فيها فان صدق الطول على  
الخطوط المختلفة على السواء وكذا العدد وانما الاختلاف في الانفاضتين ويكشف انهما اشد في ان  
الاضافة نفس الخط فمهما اختلفا اختلفا في طبيعته الخط تتصل وتبين بنفسها وتغير كماله  
عليها وان كانت الطبيعة الكمية الماخوذة لا بشرط معنى مفهومها غير متفاوت فافهم  
اليه الراويون آه علم ان الشيخ المقتول تعالى للرايين ذرير الى ان بعض الجواهر اقدم واشد من بعض  
العالم الاصل اقدم من العالم الاسفل في ما بينها الجوهريه هي اقدم واشد في باب الجوهريه من غيره  
هذا التفاوت بين الجواهر انما هو في وجوداتها لا في ما بينها وستعرف ما هو الحق في هذا المقام قوله  
والمصنف اذ قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد  
لالتفاوت في المقدار بالانفاضة تفاوتاتها هو نفس المقدارية ومن ظنهم ان الالتداد بالكمال والنقصان  
كما في الخط الطويل والقصير يشي زائد على المقدار وذلك غير مستقيم وقال في كلام المشائين في الاشياء  
بنى على الحكم فان عديم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره وقد عدا الحيوان بان جسمه ونفسه حساس متحرك لا  
ثم الذي لمسه اقوى على التحرك وحواسه اكثر لا شك ان احساسية والمتحركة فيه اشد واتم وقد شنع عليه صاحب  
الافق المبين شيخنا بلينا حيث قال في التقديرات والتشبهات اولئك الاقدام من ان المقدار التام وان نفس  
ما زاد واحد على الآخر بعض ولا انفصل مقسم للمقدار فانه عرضي لما يقسمه فالتفاوت في التفاوت بين نفس  
الزائد خارجا عن المقدار بل انما هو كساوي به في الحقيقة فليس الا فرقا بين الخطيين المتناهيين بل هو  
والنقصان الكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والنقص فانهما اشتركا في السوادية وانما الفرق في ان  
عن السوادية فضلا كان او غير فان التفاوت في فضل السوادية فالجاء بين هذه الامشياء التامة والنقص  
في نفس الهيئته وان هذا الجوان هو ان جسمه ونفسه حساس متحرك بالارادة ثم الذي لمسه اقوى على التحرك كذا

أكثر الاشك ان احساسية والمترتبة فيه اشد وأتم فيكون حيوانية الانسان مثلاً ثم من حيوانية البهيمة مثلاً  
 وان لم يعمل في ذلك ادوات التفصيل والمبالغة بحسب اللغة اللسانية فالحقائق لا تقتصر من الاستعمال  
 اللغوية والاطلاقات الجمهورية فوامية الاساس موهونة البيان فان المقدارين الزائد والمناقض مهينة المقدار  
 فيها على شاكلته واحدة محدودة الى حد معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية بما هي مقدارية عارض لها  
 من جهة اختلاف استعدادات المادة المنفعلة وبه يستلزم كون الفرويق في حدوديتها الفرويقين بحيث اذا  
 اعتبرنا منها احدها الى الآخر كانت هناك زيادة بحسب لهوية الفروية العارضة للطبيعية خيراً بعد مرتبة الهيمية المهيمنة  
 المرسله لا بحسب نفس جوهر الطبيعة فالخط الطويل والقصير ان له حظ من حيث طبيعية الخطية اي البعد الواحد  
 كان كل منهما طويلاً حقيقةً فيضيا هي الآخر في ان بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذه الطبع تفاوت اصلاً وان خط  
 احدهما بقيا سم الى الآخر كان الازيد منها طويلاً أيضاً فيفضل احدهما على الآخر بحسب خصوص الهوية الفردية فالطول  
 الحق ليس يقبل الازيد ولا نقص بل انما لطول المضاف ولك الكثير بلاضافة هي العدد والكثرة بالاضافة  
 معرض في العدد والكثرة الحق ليس يقبل الاكثر والاقل بل الكثير المضاف وطبيعة السوادية الهيمية في السوادية المختلفة  
 بالشد والضعف على سبيل واحد وانما ذلك الاختلاف بحسب خصوصيات افراد الطبيعة ومن حيث الاضافة  
 العارضة الا في جوهر الهيمية كسنة الحقيقة فالسواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الشئ الذي هو سوادا لطينا  
 عند شئ هو ابيضاً من بالقياس الى الآخر وكلما يقرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه  
 بل انما عندنا هذا القياس فذلك كان تقابل الطرفين السواد الصوف والبياض الصوف بعينه ليم الاوساط  
 لا يزداد بذلك النوع التقابل ولا يهبط شرط التضاد حقيقة بغاية اختلاف على ما في الفلسفة الاولى والحكمة  
 التي هي فوق الطبيعة ثم ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل هو من الافعال وانما هو  
 العارضة وانما الفصل مبداء القوة على ذلك حسب استيسر له من الآلات وربما تلك تختلف بحسب الافعال  
 التي يتقوى ولك ليس اذا كان بعض الناس انهم وبعضهم اباية فقد قبلت القوة المنطقية زيادة ونقصاً بل لا يمكن  
 واحد من لا يعقل شيئاً البتة كالطفل ففصله هو ان له في جوهر القوة التي اذا لم يصعد باصاً وفعلت الافاعيل  
 المنطقية وهو واحد لكنها تعرض لها تارة غور الآلات القلبية والداخية مثلاً وتارة معارضة وعصياناً  
 فيتركها بحسبها وذلك افعالها وطابعها ثابت على شاكلته كالنار تختلف افعالها بحسب اختلاف المنقولات  
 والادوات التي تفعل بها فيها وربما تكون النفس الشخصية ناقصة في جوهر الشخص فتفقدان المادة ليس

الذين لا الخدس ولا شئ من مضاهيات ذلك فصلا ليقوم الانسان المرسل بما هو انسان بل هي عوارض و  
 خواص مستغنى المهيئة المرسله والكمال والنقص فيها من جهة الاستعداد المتولد من استعدادين استعداد القابل  
 واستعداد الفاعل اما الذي للفاعل نفسه فيغير ثقله وانما تعلم ان كلما ذكره مع كونه مأخوذا من كلام المحقق الدواني  
 والمهيئة الاساس هو جوهرية البيان اما اولها فلان الحكم الاضافي الذي جعل مناط الاختلاف اما موجود في الخارج مستغنى  
 مع المقدار الخطي الحقيقي منع انه يدعي البطلان لانه لا يكون الا من بقوله الحكم فان غير الحكم لا يكون مناط الاختلاف  
 بالزيادة والنقصان يستلزم ان يكون في الخطا خط اخر ثم ينقل الكلام الى هذا الخطا العارض فان في حدوثه الخط  
 الزائد انه في حدوثه الخطا نقص ناقص لا فرض انه مناط تفاوت فان كان اختلافها بالزيادة والنقص  
 بنفسها المهيئة لهم التشكيك فيها وان كان لعارض كى اضافي آخر ينقل الكلام اليه حتى يلزم اتساع في الكميات الموجوده  
 في الخارج او يكون هذا المقدار امر استوعبا فلما يكون انتشارا متزاعا لانفس الكمية الخارجيه لان غير المعنى الكمي للشيء  
 لا انتشار الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه اصلا فتحصل ان الكمية الموجوده في الخارج هي انتشار الزيادة و  
 النقصان بنفس المهيئة الكمية وذلك هو الموجب للتشكيك الذي هو المطلوب ولا يضر كون الزيادة والنقصان  
 وكذا الشدة والضعف معني اضافيا لانا انما نهينا بالتشكيك في المهيئة ان تكون هي زائدة في نفس معناها في فرد  
 لا قصه بنفسها في فرد آخر بل اعتبارا كمراد دخل فيه او خارج عنه ويلزمها كونه زائدة او ناقصة اليه اذا قيس  
 الى فرد آخر فالزيادة الحاصلة في فرد آخر في نفس الامر كاي زيادة في نفسها بمعنى كمال المهيئة فيه في نفس ذاتها  
 كك يلزمها الزيادة والنقصان اذا قيس الى فرد آخر من تلك المهيئة وما قيل ان المقدار الاضافي المتزاعي  
 وعجابه عن كون المقدار على حد حيث لو قيس محذوده الى مقدار آخر يتزاع عنه مثله و زيادة و انتشارا متزاعا  
 ونفس الكمية الخارجيه لان حيث جهته بل من حيث خصوصيتها وخصيتها ولو لم يكن ان غير المعنى الكمي انه ان اراد  
 انه يصديق على المعنى الكمي سواء كان من حيث شي او اخذ من حيث انه مشخص فسلم والامر بينهما كك فان الزائد  
 والناقص انما يصديق على المعنى الكمي المتخصص ان اريد ان لا دخل لغير المعنى الكمي خصوصية كانت او غير فهم فان الاعتراض  
 به في قوة الاشتراك بتشكيك المعنى الكمي بل ما يشهد به الفهم سليم ان غير المعنى الكمي وخصوصية لا دخل له في  
 انتشار الزيادة والنقصان واما خصوصية فله دخل في البتة فالذراع اطول من نصف الذراع بالنظر الى بؤبؤ  
 وخصوصية لا بالنظر الى نفس جهته حتى يلزم التشكيك ففي غاية السخافة لان الهذية امر عدي لا تكون متصفة بالزيادة  
 والنقصان من غير واسطة في العرف ولو كانت واسطة كانت في المشهور والموجود ليس لانفس المهيئة فهي

المعروض للزيادة والنقصان حقيقة فهي المنشار لا تنزاعها كما لا يخفى على المتأمل في عبارة آخره أي أن كان المراد ان  
 الهمية معروضة للزيادة والنقصان بالذات فهو باطل قطعاً لأن الهمية ليست منقبة إلى الهمية حتى تكون  
 معروضة بالزيادة والنقصان وان كان المراد ان الهمية المخصوصة من المقدار متصفة بها فسلم لكن الهمية  
 عبارة عن الهمية المنقورة في نحو من الوجود فتكون الهمية نفسها متصفة بالزيادة والنقصان وما قيل ان المقول  
 بالاشكيك اما يجب ان يكون ما به التفاوت فيه فيلزم ان لا يكون الشكيك في العارض ولا في المشتق واللام  
 الشكيك في الهمية ولا يجب فالتفاوت في الصورة المذكورة وان كان في الامر العرضي يلزم ان يكون كذلك  
 فكيف يمكن ان يكون المقدر حقيقة شككاً على تقدير تسليم كون التفاوت لاجل الاضافة العارضة  
 لان المشكك ما يكون معروفاً للتفاوت بالذات واما ما نيا فلان قوله ليس فصل الحيوان هو الشكيك آه فغيره ما قيل  
 انه كما ان اختلاف الافعال وآثارها الذاتية لا نوع الحيونات انما هو من اختلاف طبائعها وانواعها فلكل مثلاً  
 افعالها الحيوانية من احتس والطرفة وآثارها الذاتية شدة وضعفاً وزيادة ونقصاً انتشار اختلاف لنفسها ومهاوي  
 افعالها قوة وضعفاً والذي ذكره من غورالات آه هو انما يصح في تفاوت افعال الشخص واختلاف احواله لا يجري  
 ذلك في النوع لان الانواع غير ممنوعة عن كمالها ونواصيها الا في اشخاص نادرة وفي اوقات يسيرة كما ثبتت  
 في أمثلة الالهيّة فالحيوان الذي حواسه قليلة وحركته ضعيفة في جميع افراده نفسه التي هي مبدع نوعيته ضعيفة الوجود  
 لا جملة وليس نفوس الحيوانات في درجة واحدة القوة من الحيوانية ولا الالف افراد النفوس الانسانية لتساوية  
 في اصل العظيمة نعم هي نفسانية في مفهوم الانسانية تماثلة في المعنى البشرية والتساوي في هذا المعنى لا ينافي كون  
 بعضها واقعة في مقام الوعي لقوة جوهها دون بعض كما لا يخفى على المتأمل وليعلم ان صاحب المعرفة الموصوف في  
 اثبات الشكيك كلاماً في غاية الدقة والمثانة تقريره انه لو لم يكن الشكيك في الهمية لم يصح حركة في مقولة اصلاً  
 فنفي الشكيك في الهمية مع القول بالحركة في المقولات متناقض

من المتناهي وذلك كما ثبت انه لا بد للتحرك في المقولة ان يكون له في كل آن فرد عما فيه الحركة مغايراً لما في الآن  
 السابق واللاحق ولا ينافي ذلك الوجود الفرد التدريجي من المقولة في مجموع زمان الحركة وذلك لعدم الترتيب  
 لانها لا تقضي ان يكون جميع الافراد المستمرة عنه انية كانت اوزمانية متشابهة في نفسها ومتشابهة له في الحقيقة العينية  
 ومتشابهة بالوجود معه فاذا تحرك الجسم في الكمال كيف من الاكل الى الانقاص او بالعكس فيجب ان يكون سائر الافراد <sup>سائر</sup>  
 آنية كانت اوزانية متحدة بالهمية والوجود مع الفرد التدريجي وليست تلك الافراد الا المراتب المختلفة بالدرجات

من الشدة والضعف والزيادة والنقصان فالتماثل تلك الافراد في المية النوعية مع التماثل في الشدة والضعف  
 هو التشكيك واور عليه بان لا نسلم ان الفرد التدريجي ينقسم الى نصفين بينهما شدة وضعف بل ينقسم الى اربعة اقسام  
 في درجة الشدة والضعف مختلفة بحسب الهويات وكل منها بحسب هويته انتشارا لانتشار افراد ائمة مختلفة بحسب  
 الشدة والضعف والاكثرون منقسما الى افراد مختلفة فكما قال المورود تحقيقه ان الجسم اذا ترك في سكون فانه فرد تدريجي  
 منطبق على الزمان هي الحركة القطعية وافراد ائمة مختلفة بالشدة والضعف لكنها بحسب التدرج كما ان اربابا تسمى  
 الان المتحرك يتصل بالمتحرك بالتوسط بين تلك الافراد وكل التوسط حاشا بين هوية القوة حاشا بين  
 الاخرى ان المقتضى الذي قد اكتفى بالتصانف بحسب بالتوسط بين تلك الافراد من دون فميلة فرد الزمان والافراد  
 وانت تعلم ان ما نرى في المقتضى الدواني بطر قطعا لانه لا يستلزم ان يكون المتحرك وضعف بالفعل ولا كذا في ذلك  
 ان المقولة التي يتركها الجسم فيها لافراد ائمة والربانية والاولى لوجودها بالفعل والالزام اما وجودها غير متمايزة  
 كصورة بين حاضرين او التخرج بلا مرجع ان كان لبعض تلك الافراد موجودة وبعضها معدومة واما الفرد الزمان  
 فهو موجود في مجموع زمان محدود بين المبداء والمتنهى ينقسم بانقسامه فيكون الشدة والضعف من افراد هوية النوع  
 متمايزة محتملة ومن العجائب ان صاحب العروة الوثقى قد ناقض نفسه حيث صرح في العروة الوثقى بتجدي التشكيك  
 في الماهية كما قلنا عنه فقال في بعض حاشية على حاشي شرح المواقف واما قال الاشرافيون من ان الطبيعة  
 بعضها انتشار الاشتراك وشار لا تميزا يعني ما به الاشتراك عين ما به التمايز لكن باختلاف الدرجات والمرتبات  
 فهو غير معقول لان الطبيعة الكلية لا شك انها بنفسها انتشار الاشتراك فهي بدون انقسام امر لها انتشارا وشروطا  
 كيف يكون انتشار التمايز ومنع الشدة وهو بعينه افتقار المتناهيين بنفس الحقيقة وانت تعلم انه مع كونه مناقضا  
 لما قال في العروة الوثقى يخيف جدا لافلان اجتمع المتناهيين انما يتبع في الذات الواحدة الشخصية دون  
 الذات الواحدة بالنوع او بالجنس فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشاركة بين افراد ائمة في  
 كل فرد منها انتشارا لانتشار خاص متمايزا في افراد ائمة فلا بد على تقدير القول بجعل بسيط لما كان المجهول  
 نفسا لمية بلا انقسام امر الية والالم يكن المجهول هي نفس لمية فلم يتبق بجعل بسيط اما ان يكون المجهول هي  
 المية المية بما هي لك وهو بطر قطعا لانها لا تفصل لتقرر او يكون هي المية الشفوية وبسبب ان يكون تعينها  
 بانقسام امر الية ضرورة ان الوجود الشخصي لا يمكن ان يكون امر زائدا عليها عارضا لها في نفس فلان  
 من القول بان ما به الاشتراك بين الاشياء هو ما به التمايز فاعلم ان بعض الشراح مع القول بنفي

وجود الكلي الطبيعي آمن بتحقيق الشك في الماهيات مع ان القول به لا يمكن الا على تقدير كون الكلي موجودا  
في الخارج مشترك بين الافراد على نزع التفاوت كما لا يخفى على والدهات باسما عاجيب قوله فليس بشئ  
قال في الحاشية لان الزائد والمافض من المقدار المهيته المقدار فيها على شاكلته واحدة وليس الطبيعية في احد  
ازيد بل انها في حد التعين القوي تختلف في التمازج الى العباد محدودية محدودية وذات كذا امر خارج عن طبيعة  
المقدار عارض لها في مرتبة القوية بعد مرتبة المهيته من جهة اختلاف استعداد المادة وهو يستتبع كون الافراد  
في حد هويته القوية بحيث اذا قيس الى الآخر كان زائدا عليه وكذا الاشد والاضعف متخالفان بحسب خصوص  
الهيوية القوية لا بحسب نفس المهيته المرسلة وليس الاحساس والتحرك فصل الجيد ان بل هو من الاحتمال فهو  
الخارج عنها اما الفصل بينهما وهو لا يتفاوت في النوع فمثل انتهت انت تعلم ان عبارة هذه الحاشية متعلقة  
عن التقديرات وقد قلنا عبارتها في الدرس السابق وتكلمنا عليه فلما حجة الى الاعادة قوله مستندة الى  
في الحاشية توضيحه ان تكثر الطبائع المرسلة بالذات بعينها تكثر الافراد بالذات وتكثر الافراد بالذات هو تكثر الطبائع  
المرسلة بالعرض بناء على ان الطبيعة المرسلة داخلية في قوام الافراد باسما افرادها وتلك الافراد خارجة عنها من  
خواصها وعوارضها التي هي بعد الذات وفي المرتبة المتأخرة عنها وان هو لا تنقسم الافراد ما هو من عرضيات الطبيعة  
المرسلة في لحاظ التعين والابهام فالكثرة التي هي للافراد بالذات كثرة للطبيعة بالعرض لان هذه الكثرة لها من  
تلك الافراد اذ هي واحدة والكثرة بالعدد بوحدة الوجود وتعدد الطبيعة لا توجد لاجل وجودات الافراد  
تكثر المراتب الكمالية والنقصانية اما تكثر نسخ الطبيعة من حيث هي بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان بالذات  
بحسب نفس المهيته الطبيعية واحدة مختلفة بالكمالية والنقصانية واما تكثرا بالعرض فتكون الكمالية الاحتمالية بشئ زائد  
عليها بغير ضيق في مرتبة آخرة فتكون تلك المراتب افرادا متصلة ما من فصول او عوارض مشخصة او مستصفة بالذات  
وهذا سهل تقويم البرهان اختاره لمعلم الاول للحكمة اليمانية في التقديرات انتهت لابلنا من نقل عبارة  
التقديرات ثم من النظر في صحة وضادة فنقول قال معلم الشارح فيها التشريق المسمي بكن في تضاعيف  
الصناعة ان تكثر الطبيعة المرسلة بالذات هو بعينه تكثر الاشياء الطبيعية وتكثر الاشياء الطبيعية بالذات هو  
تكثر الطبيعة المرسلة بالعرض وانما ذلك لان الطبيعة المرسلة داخلية في قوام الشئ الطبيعي وهو الفرد ومن جوهرها  
ذاته بما هو فردا والشئ الطبيعي بما هو فردا الطبيعة المرسلة خارج عن قوام جوهرها ومن خواصها وعوارضها التي بعد  
الذات وفي مرتبة آخرة وان هذا لا تنقسم الفرد ما هو من عرضيات الطبيعة في لحاظ التعين والابهام بته

فالكثرة بالعدد وللأفراد بالذات كثرة بالعدد والطبيعة بالعرض ثم ليس يصح ان يوصف الطبيعة بالكثرة بالعرض من حيث الكثرة بالعدد التي للأفراد بالذات ليس مقاد الوحدة والكثرة بالعدد وتوحد الوجود وتعدد وليس الطبيعة توحد بالبعين وجودات الأفراد فان تكثر المراتب الكمالية والنقصية انما هو تكثر نسخ الطبيعة المرسلة بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان في نسخها لا طبيعة واحدة مختلفة بالكمالية والنقصية وانما هو تكثرها بالعرض فتكون الكمالية الاحالة بشئ يزيد على جوهر الطبيعة ويعرضها في مرتبة اخيرة لا نفس الطبيعة فكان المرتبة الكمالية فردا من الأفراد مختلفا من فصل مقوم له وعرض مصنف او شخص تبه هذا سبيل تقويم البرهان انتهى وأنت تعلم ما فيه اما اوله فلانه قال في التمهيدات قبيل هذا الكلام تزييفا لكلام الشائنة حيث زعموا ان ذات كل شئ واحدة فيجب ان يكون ذات الشئ غير زائدة ولانا قلنا ان ما قالوا ليس على استقرار الاجزاء والاستقامة فان لا يتجلى الاكثرية والتعظيم انما هي الوحدة العددية الشخصية المعينة واما الوحدة بالعموم وهي الوحدة المبهمة التي للطبائع المرسلة التي العددية الشخصية لم يولي عالم الاسطقسات غلبتنا فليستنا بيان انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها في المراتب المتكثرة المتباينة فلما ان في الطبيعة المرسلة عرضا يجب نواحيها المتباينة بالفصول والشخصيات المتكثرة بالعدد وبالشخصيات فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ايهاها بالقياس الى مراتب التمايز والنقصية والطبيعة المرسلة الواحدة في نفسها بالوحدة المبهمة العمومية لعم المراتب بأسرها في جميع الصور ولك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتبها لتعدد الشخصيات التي لها بالعرض هذا كلامه وفي كلامه من المنافات ما لا يخفى على من له ادنى سكة ولانا ثانيا فلانه لما بطل كون الشخص مرزا على المبهمة عارضا لها في نفس الامر فالمهية بنفسها بلا زيادة امر عليها وانفسيا ومن معنى ايها تكون متعينة في انحاء الوجود فتكون كاملة في نحو من الوجود ونافضة في نحو اخر منه كحقيقة السواد مثلا فانها بنفس ذاتها تكون شديدة في بعض انحاء حقيقة وضيفة بنفس ذاتها في بعض آخر وبالكمال ان الكميات شاكلا يجوز ان تكون شديدة وضيفة بنفس ذاتها وكذا الكميات بنفس ذاتها يمكن ان تكون زائدة ونافضة فالشديد والضعيف حقيقة واحدة وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة من دون الفصام امر وانفسيا فمعنى كونها شديدة وزائدة في بعض وضيفة ونافضة في اخرى انما هو من افاقته الحاصل فلا يلزم الترجيح بل لا يلزم واما ثانيا فلانه لما كانت الطبيعة المرسلة متحققة وموجودة بعين وجود الأفراد فلما ان تكثر الطبيعة بعينها تكثر الأفراد فكذلك تكثر الأفراد بعينها تكثر الطبيعة المرسلة المطلقة اذا الأفراد عبارة عن الطبيعة المرسلة المتعينة

بنفسها بتيمات شتى غير مضمرة فالقول بان تكثر الطبيعية المرسله بعينها تكثر الافراد وتكثر الافراد وتكثر الطبيعية  
المرسله بالعرض مما لا معنى له الا على تقدير كون الطبيعية المرسله من عوارض الافراد واما باعتبار ان قوله فيكون بتيمات  
طبعيا فلان لا محالة يدري محصله فهناك طبيعة واحدة مبهمة كما اقر به و مشتركة بين الافراد الا انها كاملة في بعض  
اشجار الوجود وناقصه في بعض آخر ولا يلزم منه كون الطبيعية الواحدة طبائع كثيرة كما لا يخفى على المتأمل اما ما ساء  
فلان قوله فيكون الكمالية لا محالة آه ان اراد به ان الكمالية والنقصية انما يكون بعروض الشخص وهو مراد  
عارض للطبيعة المرسله بعد الذات كما هو ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اذ لا يمكن كون الشخص من عوارض المبهمة  
في نفس الامر ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود والشخص كما سبق اليه الاشارة وسمي بتحقيقه انشاء الله  
لنعالى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه حتى يتطرق فيه واما سادسا فلانه قائل بالجعل بسيط كما شغل به كنهه وعلى  
تقدير القول بالجعل البسيط لا بد من القول بكون المشتركة محتملان المجول لما كان نفس المبهمة بالانضمام امر  
اليها والالم يكن المجول نفس المبهمة فاما ان يكون المجول نفس المبهمة المبهمة وهو بطرقتا اذا لم يمتزج في التفرقة  
يكون معنى المبهمة التبعية فلا يمكن ان يكون تعيينها بانضمام امر اليها والنفيا ف معنى اليها بل المبهمة تتعين بنفسها  
في اشجار التفرقة والوجود وبالحكمة ما ذكره انما يتم لو كان الوجود والشخص امرين مرادين على نفس المبهمة عارفين بها  
في انفسها لا يمتزج بطرقتا فظهر ان جلاله ذكره صاحب التقديسات وامن به الشرح كما هو ديدنه في غاية السخافة و  
الزحافة فبالا لا تخبط قوله بل من حيث الاستناد الى الجعل آه اعلم ان صاحب الافق المبين مع القول  
بجعل البسيط ويكون الوجود امر انتزاعيا متزعا عن نفس المبهمة قد فرق بين مصداق حمل الوجود على المبهمة و  
بين مصداق حمل ذاتياتها عليها بان مصداق حمل الوجود على المبهمة المستقرة من حيث انها مستندة الى الجعل  
وذلك ان هذه المبهمة حيثية تعليلية ومصداق حمل ذاتياتها عليها هي نفسها بلا زيادة حيثية عليها والشارح قد  
امن بقوله من غير تدبر في معناه كما هو عادته ولا يخفى على المستيقظ ان هذه المبهمة اذا كانت تعليلية تكون غارضة  
عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق الوجود النفس المبهمة بما هي هي التي هي مصداق حمل الذات عليها والبيان  
كان المراد بكون هذه المبهمة تعليلية ان هذه المبهمة علة في الواقع لمصداق حمل الوجود على المبهمة فهو بطرقتا لان  
علمه مصداق حمل الوجود على المبهمة ذات الجعل لا هذه المبهمة مشروطة ان اعتبار هذه المبهمة متاخر عن المبهمة التي هي  
مصداق حمل الوجود وان كان المراد ان هذه المبهمة علة لمصداق حمل الوجود في كماله الا لا حظ فيها اليه ليس بنزوي  
او كثيرا ما يدعى لمصداق حمل الوجود على الماهيات من دون كماله هذه المبهمة وبالحكمة التفرقة بين مصداق حمل الوجود

وصدر في مثل الذاتيات على الذات بعد الاعتراض بان مطابق الحكم في المتعين اي حل الذات والذاتيات على  
 نفسها وحل الوجود عليها ليس لانفس ذات الموضوع كس وقع منه في مراضع من الافق المهيمن وغيره من  
 كنهه غير صحيح ولا يمكن ان يقال ان هذه الحقيقة تفيدية او قد صرح في اتفق المهيمن بان هذه الحقيقة تفيدية و  
 قطع الشارع عن هذه الحقائق هذه الحقيقة تفيدية كانت متاخرة عن مصداق حل الوجود قطعاً كما لا يخفى على من فهمهم  
 هو له فاجوبه لا على اد علم ان الاشرافية وهو الذي ان جواهر هذا العالم الا وفي اطلال بجواهر العالم الاعلى وارادوا  
 هذا كما كونها معلولة لتلك الوجود كطل لما هو معلول فاذ كان بعض الجواهر معلول لبعضها وبالحقيقة اذ كان بعض افراد  
 مهيمنة واحدة على بعض آخر منها مثلاً اذ كان زيد معلول لعمرو فان يكون معلول زيد عرض الوجود وهو لا يصح  
 على القول بالعميل بسيط اذ الوجود على هذا الطريق امر متزاعي متشزع عن نفس المهيمنة وليس اقرا فارقاً لها فضلاً  
 او انشراحاً كما سبق فلما يمكن ان يكون اثر المفعول اذ اثره ليس الا لا امر الواقع المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار  
 العقل وانشراحه وليس المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل وانشراحه على هذا التقدير النفس المهيمنة او يكون له  
 نفس ذات عمر ولا زيادة امر عليها والضياف معنى اليها فيصير نفس ذات عمر ومعلول لا زيد يكون عمر الانسان ايضاً  
 يكون معلول لا زيد لانه حكايه عن نفس ذات عمر وحيل الحكاية بما هي حكايه عبارة عن جعل الحكمي عنه ولا ريب ان  
 نفس ذات عمر حكايه عنها لكونها انساناً فكون عمر الانسان ايضاً يكون معلول لا زيد فيصير نفس ذات عمر الانسان على زيد وعمره  
 يكون متفاداً لا وليته وهذا ما قال صاحب المطارحات ثم اذ تبيين ان الوجود من الامور الاعتبارية ولا يتبطل  
 العلة على معلولها الا بما هيتهما فجوهر المعلول ظل جوهر العلة والعلة جوهرتها اقدم من جوهر المعلول وكل امر متزاعي  
 فيه العلة والمعلول فاني المعلول متفاد من العلة وبطل الامور العقلية فكيف ساوا في الجوهرية اي ان الوجود اقدم من العلة في الجوهرية  
 فقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول وهو سبب بطلان الادمين ثم يجوزون ان يكون نفس ادم واقوى من جوهرية المعلول  
 وقال هذا التقسيم مقترضا عليه ان التقدم بالمهيمنة انما يصح في العلة الفاعلة دون سائر العلل فالمعلول انما هو  
 ما هو فاعل ذاته وفاعل مهيمنة وليس هو ظل الشروط والمعدات مثلاً فكون الوجود من الاعتبارات الاخرية  
 لا يحيل تقدم الذات بحسب مرتبة موجوديتها المنتزعة المتاخرة عن مرتبة جوهر الذات وهي المنة المتقدمة  
 على الوجود المنتزعة فاحصر في التقدم بالمهيمنة ليس بعد يدل انما الامم تحقق تخوين من التقدم للعلة اجماعاً  
 بالمهيمنة بحسب مرتبة جوهر الذات والطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزعة اخيراً انما ذهب افلاطون والاقدميين  
 اثبات التقدم بالمهيمنة ايضا لاجتماع التقدم بطبع الى التقدم بالمهيمنة وروسا المشائية فلو لم يكن مقتضى ذلك

اثبات التقدم بالمهية وكانه ليس يسع العقل الصريح والداهن الصراح استنكاره في مبدع جوهر المهية وجا على انها  
 بالقياس الى مجهوله وفي جوهرات المهية بالقياس اليها وفي مرتبة فعلية بالقياس الى مرتبة الوجود وفي نفس  
 المهية بالقياس الى ما يلحقها بغيرها واما تجزئتها كون نفس القوم واقوى من نفس في حقيقة النفسية وكون العقل  
 اتم جوهرية من النفس مثلاً فانما انبعثت من عدم الثقل للفرقان البين بين التجوهر والجوهرية والقياس  
 الالمية في الطبيعة المشتركة والالائية بحسب كما لينة الحقيقية الغير المشتركة فتجوهر الجوهرية بالمهية البسيطة المستندة  
 الى احوال بغيرها الحقيقية المشهورة وجوهرية بلية المركبة المستغنية عن العلة لكون ظهورها الذاتي لما هو ذاتي  
 غير مستند الى العلة اصلاً باجماع العقلاء ولكل تجوهر الانسان بلية البسيطة اى صيرورة نفسه وجوهرية بلية المركبة  
 اى صيرورة انسانا فاذا تقدم جوهر على جوهر او انسان على انسان تقدمت بالمهية كان مفاد ذلك تقدمه عليه بحسب  
 البلية البسيطة واما بحسب البلية المركبة فافراد المهية باسرها سواسية واذا مقولة الجوهرية منهية بغير قائمة في  
 شئ فلا تشكيك فيها اصلاً ولا جوهرية من جوهر بل انها الجواهر الاولى اولى واقدم من الجواهر الثانية في  
 التجوهر والوجود والى الجوهرية ودرج حقيقة جوهرية هي حقيقة كاملة تاممة بحسب ذاتها الخاصة بالقياس الى حقيقة  
 اخرى ناقصة جوهرية كالنقل بالنسبة الى الالمية والانسان بالنسبة الى الفرس لا في طبع الجوهرية الذاتية  
 المشتركة انتهى فمع طوله لا يرجع الى طائل اذ على تقدير القول بالجعل البسيط كما هو سبب صاحب القياسات  
 ايضا اثر الجعل انما هي نفس المهية واما الوجود فهو معنى انتزاعي لا يتحقق له مع قطع النظر عن انتزاع الذين و  
 انما يتحقق في الواقع انتشار انتزاعه فاثر الجعل مطلقا لا يصح ان يكون هو الوجود اذ لا يتحقق له في الواقع بدون  
 اعتبار المتغير فالمعنى للقول بان اثر الجعل نفس لينة واثر سائر العلل انما هو الوجود وبالجمله اثر العلة مطلقا  
 جاعلة كانت او غير جاعلة انما هي نفس المهية والوجود بمعنى انتزاعي منتزع عما هو اثر العلة بالذات ولما كان  
 اثر العلة التامة هي نفس لينة التي هي بنفسها بلا زيادة امر مصداق للوجود والوجود منتزع عن نفس المهية  
 فكل من اجزاء العلة التامة علة لنفس المهية او لا بالذات وللوجود ثانيا وبالعرض ولا يصح ان يكون الوجود  
 اثر بالذات لشي من العلل اذ لا يتحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثر لشي من العلل ونعم ما قال المصدر  
 الشيخ ترمي عليه صاحب القياسات في بعض تصانيفه ان جماعة من المتأخرين كالحقق الدواني وصاحب  
 الاخر المبين وغيرهما لم يميزوا تفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وما يباينها بوجوه من الوجوه وسلك  
 دهر الى ان الوجود امر عقلي لا يتحقق له في الخارج فاخاروا في الاول راي المشائين وفي الثاني راي القدماء

فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهريين يلزم الاعتراض بان جوهري العلة في باب الجوهريه اقدم من جوهري المعلول  
 مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تأثير ولا تاثير عندهم في الوجود على ما اختاروا وهم يتجاشون عنه وذا عجب منهم فان  
 قيل قد صرح الشيخ في قاطع غوريان شفا بان تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو  
 الابن اللذين هما تحت نوع الانسان معافان الاب منهما يتقدم بالزمان وتقدم بالوجود وليس الزمان  
 هو الذي في معنى الانسان لا وجود داخل فيها فاما احد الانسان فانه من حيث هو واحد فهو لها على السوار ولها  
 كان وجود الانسانية لهذا العقل بالزمان ولا بعد لانها انسانية بل في انها موجودة وبانها فانه ليس شيء  
 جعل فيه الذي هو ابن عم انسانا فانه لما بينه فانه مستحيل ان لا يكون زيد انسانا ولد لك لا علة له ليس  
 بمستحيل ان لا يكون موجودا فكذلك له علة في انه موجود كذلك المسبب من ليس الذا انه يكون لكنه ليس  
 لذا انه موجودا قال ذلك المحال في نسبة الهيولي والصورة الى جسم لذا انه فان الهيولي والصورة ليس بينهما  
 تكون الجسم جوهرا فان الجسم لذا انه لا علة من العلل ولا سبب من الاسباب ما هو جوهري ومقول عليه في الجوهري  
 لكنه في وجوده يتصل الى اسباب وجوده ولا جوهري شيء في انها جوهريه منه يكون علة لجوهريه شيء حتى يصير الجسم  
 جوهريه المادة والصورة جوهريه الست اقول جوهريه موجودا ولا الشئ ايضا في انها قد يكون علة كونها هي  
 عد الست اقول كونها علة موجودا بل كل واحد من المتألمين علة لما بعده في الوجود فقد يكون وجود شيء  
 علة لوجود شيء وان لم يكن المهيبة له ولا بسبب لكاثر ثانيا ثم قال فقد تبين اذن ان تقدم الشئ على اللاحق  
 انما هو في الوجود وهو غير معنى العدد وليس ذلك في معنى العدد ثم قال فعني المقولة اذن انما يتقدم الانواع  
 ويتأخر عنها لانفسه بل معنى ايضا في التقييم والتأخير هو الوجود ويقال اولا ان بنا كلام الشيخ  
 على جعل المولف والمجول عند القائلين به هو انصاف المهيبة بالوجود اذ الوجود عندهم صفة زائدة على  
 المهيبة عارضة لها في نفس الامر والكلام منها على طور يجعل بسيط ولا يمكن على هذا التقدير كون الوجود مجعولا له  
 اذ لا انصاف للمهيبة بالوجود في نفس الامر بل المجول انما هو نفس المهيبة وانصافها بالوجود وحكاية عن نفس المهيبة  
 وجعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها وبالحكمة فخط الذات بالوجود وحكاية انتزاعية وحكاية انتزاعية وجعلها  
 هي واقعية نشأتها مصداقها ومجوليتها هي مجولية فشاها وتشاركها الحكاية ومصداقها هي نفس الذات بلا زيادة  
 امر وانصاف معنى فلا معنى لتعلق يجعل بها المتعلقة بمصداقها وانتزاعها وثانيا ان الكلام جار في الوجود  
 بان يقال تقدم افراد الوجود بعينها على بعض ان كان بنفس تلك الوجودات يلزم منه انها وتقدم بالانسان

بين انما حقيقة واحدة في ذاتها بانه لا يلزم استسكانها على المسائل قوله قلته آه هذا مأخوذ عما قال  
 صاحب الاثنى العشر في الفرق بين مصداق الذات والذاتيات وبين مصداق الوجود حيث قال ان غلط  
 الذات والذاتيات لا يكون بمقتضى او اقتضار اليسل نظر الى المهيئة من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون  
 بعينه سحاط ذاتياتها واما ما يلحق فاما من التلقا بمقتضى او اقتضار من تلقا جوه المهيئة فتقولنا الانسان انسان او  
 حيوان لا يخرج صدقة الى الجعل من جهة الخلط وان ارجح الى لحاظ تقرير الموضوع فما يستتبعه انما هو تقرير ذات  
 الموضوع ليست اقول الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفس الذات كفى على ان ذلك  
 لا ينافي ليس من جهة اقتضار خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استتبعه مطلقا طبيعة الربط الا  
 فاذن توقف صدق حصول كمال في ذاتيات المهيئات بخصوصية ما شئت الموضوع والمحمول على مجموعية نفس المهيئة  
 وصدورها عن احوال انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم تقرر المهيئة الامكانية نفسها ومطلق كون  
 الربط ايجابا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية ما شئت كمال فلا اقلح الى توصيف جعل مؤلف  
 للخلط بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجعل يجعل ماهية الانسان ثم يوصف نفسه انسان حيوان  
 لا يجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك احوال بسيط ثم قال واما اللاحق الذي هو الوجود فمصدق احوال فيه  
 نفس مهيئة الموضوع المتقررة من غير اعتبار امر معها اصلا كما يكون في سائر العوارض من لوازم المهيئة واللواحق  
 المفارقة لكن لا يسمي نفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود وغير داخل في قوامها بل من حيث انها صادرة عن  
 احوال نفس تقرر حقا فلنا بالذات ههنا حقيقة بوجوبية الصدور باحوال بسيط في كلامه في كلامه انما في  
 الاول فقيهه اوله انه ان اراد بكون النظر الى الذات من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون بعينه لحاظ  
 ذاتياتها ان سحاط الذات غير ممكن الانسلاخ عن المفهومات الانشراحية لذاتياتها مفصلة فذلك غير ظاهر فان  
 الذاتيات عين علمها بكنيتها لا يلزم ان يكون تفاصيل المفهومات الانشراحية لذاتياتها ملاحظة وان اراد ان  
 سحاط الذات من حيث هي بعينه لحاظ ذاتياتها من حيث ان الذات نفسها مصداق لذاتياتها فالحال ان سحاط  
 مصداق الذاتيات قد كمال مسلم لكن سحاط الذات هو سحاط الوجود وهذا المعنى لما عرفت ان الذات نفسها بالذات  
 امرها بامتناعه من الوجود فالحال ان سحاط مصداق الوجود فهذا لا يكون فارقا بين الذاتيات والوجود وثانيا ان  
 قوله واما ما يلحق آه الا يدري ما ذا اراد به ان اراد به ان يكون مصداقه نفس الذات فسلم لكن لا يجدي شيئا لان  
 الوجود ليس بلحاظ هذا المعنى وان اراد به اعم من ذلك فهذا الحكم غير صحيح مطلقا فان الوجود المصدري ليس

للمواجب سبحانه بل هو لاحق بالمعنى المذكور مع ان مصداق نفس ذات الواجب سبحانه ليس من تلك الذات نفسا  
 اقتضا من نفس الذات وثالثا ان قوله فقولنا الانسان انسان وجوان آدم ليس شيئا لان صدق قولنا الانسان  
 موجود ايضا لا يحجج صدقه الى جعل من حيث الخلط وان ارجح الى الخاطا لقوله الموضوع في الموضع فها هو  
 الموضوع لا الصدق والعلامة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفسه لكفى في صدق الوجود ضرورة ان التقرر  
 عبارة عن نفس المهيبة وهي بنفسها مصداق الوجود وتظهر ان ما ذكره لا يصلح فارقا بين محل الذات ومحل الوجود  
 وثالثا ان قوله على ان ذلك آه في غاية السخافة فانه جاري في الخلط بالوجود ايضا فان لا قف صدق محل الوجود  
 على نفس المهيبة على جعل الذات ليس الا من جهة عدم تقرر المهيبة الامكانية بنفسها ومطلق كون الربا ايجابيا  
 لا بلذات من جهة خصه من الخلط وخصوصية ما شئني الحمل فاما ان قوله فلا يخرج آه في غاية الوهن لان  
 صدق الذات على نفسها ونظما بالذاتيات لا يرب انه حادث وكل حادث محتاج الى محدث واحد حادث عاونه  
 لا يجعل اصلا لا يجعل الذات ولا يجعل متاخر وارجع الى الذات لا يجوز من له ادنى فهم ما في مقال ثانيا فاولا  
 انه قد اعترف بان مصداق محل الوجود نفس مهيبة الموضوع المتقررة بلا اعتبار امرامها ولا يخفى انه اعترف بعجزها  
 محل الوجود على نفس المهيبة من حيث هي هي فح لا يمكن ان يكون الوجود مسلوبا عن المهيبة في مرتبة نفس التوا  
 فكيف يكون الوجود من عوارض المهيبة في نفس الامر ضرورة انه يصح سلب جميع العوارض عن مرتبة نفس المهيبة  
 وثانيا ان ما قال ان الوجود وغير داخل في قوام المهيبة بخلاف الذاتيات لا يجدي نفعا لانا سلمنا ان الوجود وغير  
 داخل في قوام المهيبة لكنه عين المهيبة بحسب المصداق كما ان الحيوانية ليست جزرا من مهيبة الحيوان ووالخلاقي  
 قوامها لكنه بحسب المصداق عين مهيبة الحيوان وثالثا ان ما قال ان المناطق بالذات مهيبة حقيقية جوهرية  
 لا يدري محضا ان اراد به ان هذه المهيبة حقيقية لتقيدية فهو باطل باعتراقه وايضا كل حقيقة تقيدية متاخرة  
 عن مصداق الوجود وان اراد ان هذه المهيبة حقيقية لتقيدية فتكون لا محالة خارجة عن مصداق محل الوجود  
 فلم يكن مصداق محل الوجود الا نفس المهيبة من حيث هي التي مصداق محل نفسها وذاتياتها وذاتياتها ان  
 اراد يكون هذه المهيبة لتقيدية لمصداق محل الوجود ان كون المهيبة صادرة عن الكمال علة في الواقع لعدم  
 سل الوجود على المهيبة فلا يخفى بطلانه لان علة صدق محل الوجود على المهيبة في الواقع انما هي ذات الوجود  
 لا حقيقة صدق المهيبة عن الكمال ضرورة ان هذه المهيبة متاخرة عن مصداق محل الوجود وان اراد ان هذه  
 علة لصدق محل الوجود عليها في الحفاظ كما هي فها ايضا ليس ضرورة انما يدعى عن المصداق محل الوجود على المهيبة

من دون سمانته المحيثة لهذا لا يصلح فارقا بين مصداق حل الذاتيات وبين مصداق حل الوجود وان كان المراد  
ان مصداق حل الذاتيات غير محمول ومصداق حل الوجود محمول فبما لا يخلو بطل ضرورة ان مصداق حل الذاتيات  
نفس لمهية وهي محمولة قطعاً ثم في كلامه خلل من وجوه اخرى ايضا قد ذكرناها في بعض حواشيها انه هو الكلام على  
كلام صاحب الافق المبين واما الشارح فقد رتب متنهما برحمة فخطا عن قوله او محصل السؤال المصدري قوله فان قلت  
ان العللة والمعلول اذا كانا مشتركين في مهية واحدة فلا بد من كون العللة متقدمة على المعلول ولا يمكن ان  
يكون تقدم العللة على المعلول الانبثاق المبني بناءً على القول بالجعل البسيط اذ على هذا التقدير لا يتحقق العللية و  
المعلولية الا في نفس المهية لان الوجود امر عقلي لا يتحقق له في الخارج اصلاً فلهذا بدوان يكون العللة متميزة  
متقدمة على المعلول ولما كان ما بهيتها واحدة فلا محالة تكون هي في نحو من الوجود ومتقدمة على نفسها في نحو  
آخر منه فمصدق تلك المهية على بعض الافراد يكون مقراً من صدق على بعض آخر ومحصل جواب الشارح لو كان له  
محصل المتفرقة بين مصداق حل الوجود وبين مصداق حل الذاتيات على الذات بان مصداق حل الوجود وهي المهية  
المتفرقة من حيث هي انما تستند الى الكمال ومصداق حل الذاتيات على الذات هي نفسها ولا تستند  
على من له فهم سليم ان هذا الكلام محالاً لعلته له بالسؤال اصلاً فتلا عن ان يكون جواباً عنه نعم لو قال مثل ما قال  
صاحب التفهيمات ان نفس لمهية انما ينسب الى العللة الفاعلية واما سائر العلل فانما ينسب اليها وجود المعلول لا  
نفس ذات لكان جواباً عنه وان كان غير صحيح في الواقع والعجب ان الشارح قال في محبت كون البهية ونظيرتها  
من صفات العلم والمعلوم اتبها لصاحب الافق المبين ان المفيد لقوام الشئ ونسخ لقدره انما هو جاعل واما سائر  
العلل فانما ينسب اليها نفس موحدة وبنيته وحصوله واما توقف نفس لمهية عليها فبالعرض وقد نسي بينهما ما قال منه وهذا  
وان كان غير صحيح ايضا كما بينا عليه سابقاً لكنه يصلح كونه جواباً عن الايراد كما لا يخفى على من له فهم سليم واما المتفرقة  
بين مصداق حل الذاتيات ومصداق حل الوجود فبما لا علاقة له بالسؤال فتأمل ولا تنهض فقول له فكانت من افراد  
الاشياء دفع لما قد يتوهم ان الزمان نفسه اما امر موهوم كما هو عند الجمهور المتكلمين فلا افراد له او موجود واحد شخصي تنسأه  
في جانب لما صني كما هو منسب بالحق الى الدوافي واضرب او مستمر من الازل الى الابد كما هو منسب بالحكماء وعلى  
هذا التقدير بين ليس له الاجزاء لا جزئيات ومحصل له دفع التاثير الزمان ازمناً قطعاً فالزمان بمعنى مقدر  
الحركة مفهوماً مشترك بين السهل والبعض وحاصل انقض ان الدليل الذي ذكرتم لا يبطال التشكيك في البهيات  
حاربهتاً ايضا بان يقال المتقدم من اجزاء الزمان اما ان لا يشغل على امر ليس في المتأخر من اجزائها فلا يكون متبهماً

فرق ويشتمل على امر ليس في الآخر فان كان هذا الامر داخلًا في حقيقة الزمان فالمتقدم منها يكون مخالفاً للآخر  
 في الحقيقة فيلزم البطلان اتصال الزمان وان كان عارضا فيكون مناط القبلية والسبعية هذا العارض للزمان  
 ثم يجري الكلام في هذا العارض كالكلام في الزمان وان قال قائل ان المتقدمة لا يشتمل على امر ليس في التاخر بل  
 نفس ذات المتقدم وتخصه في نحو من الوجود يتميز عن الآخر يقال مع جواز ان يكون السواء بنفس ذاته في نحو من الوجود  
 شديداً وفي نحو آخر ضعيفا فغير التشكيك في المبهة وما قال الشارح في جوابه من ان التقدم الذي يعبر عنه وجه التشكيك  
 ما هو بالعلية غير سديد اياها اوله فلان التشكيك عبارة عن كون صدق المبهة بالقياس الى افرادها متناهيا  
 سواء كان بالاولية او بالولوية او بالتقدم والتاخر فطلق التقدم والتاخرين افراد حقيقة واحدة بالذات لا سائر فخرج  
 عن نفس حقيقتها ايضا مع وجه التشكيك انا نيا فلان المقصود المنقضى على الدليل على المدعى والمقصود ان هذا النحو من الاختلاف  
 متحقق في ماهية الزمان مع جريان مقدمات الدليل سواء تسمى تشكيكا او لا فافهم قوله انما هو بحسب هويته آه انت تعلم  
 ان الشخص ليس مرزاة اعلى المبهة عارضا لها في نفس الامر بل المبهة متشخص وتعين بنفسها في انحاء الوجود من  
 من دون الضياف امر لها وزيادة معنى عليها فاذا جاز بتخصيص الهوية الشخصية من دون زيادة فترتب عليها انحاء  
 قطعاً ومن جعلتها القبلية والبعدية بالمحصل في نحو من الوجود شخص هو بالقبليية والحصول في نحو آخر شخص آخر وما به  
 البعدية يعني ان تلك الاشخاص بانفسها مصاديق للتقدم والتاخر واحاصل انه على تقدير كون المبهة بنفسها من  
 زيادة امر عليها متشخصة ومتمايزة تصير اشخاصا متعددة وتصور في نحو من الوجود كماله وفي نحو آخر ناقصة فذوات اجزاء  
 الزمان التي هي نفس الحقيقة الزمانية متعينة بنفسها تصير مصداقا للقبليية والبعدية فان قيل ان حازن هذا الزمان  
 يقال في كل شيئين من نوع واحد انما هو متمايزان بذواتهما من دون مبدء واخر الزمان مشترك في المبهة المحل  
 فلا بد من ميز يقال لكل شيئين من نوع واحد انما اتقيا زهما بنفس ذواتهما من دون عروض عارض وبحقوق مرزاة  
 بمعنى ان المبهة المشتركة تكلف بنفسها في انحاء الوجود فتقوله ان مهنة الزمان اشتركت آه في غير البطلان لان حقيقة  
 الزمانية تصير اشخاصا وتكون متخصصة بنفسها بدون الضياف او زيادته معنى وشيخ تحقيقه افتراضه تعالى قوله وقد  
 يقال آه دليل على وقوع الاشتراك لتقريره على ما قال بعض المحققين انه لو لم يكن مشترك واتحدت اكثر المسيمات عن  
 الاسم واللازم باطل فالمرزوم مثله اما الملازمة فلان المسيمات غير متناهية وهو ظاهر ولا نفاذ متناهية لتكررها من  
 الحروف المتناهية يضم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية بمعنى واحد كان

الموضوع تناسبا ويخلو المعاني الباقية وهي الأكثر بل لا تنسب لها الى ما وضع له لعدم تناسبها واما بطلان الملازمة فلا بد  
 ان يخل في موضع وهو تفهيم المعاني وحاصل الدليل ان المعاني غير تناسبية فعلى تقدير عدم تحقق الاشتراك يلزم ان يخل  
 او ان يوجب ان المعاني على اثنين احدهما لا يجب له الوضع بخصوصه ومنه المختلفة والمتفاداة اي تناسبا المهيمنة وثانيهما  
 المهيمنة له الوضع وهي التماثلة اذ لا يحتاج اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهية بل باعتبار الجبائية الواحدة التي  
 انشئت في قديمها انا الثاني في غير تناسبه ولا يصرح تناسبه واما المختلفة والتضاد فمتناهية وان كان كل منهما مما يجب  
 الوضع له ولو سلم عدم تناسبها فما يجب له وضعه متناهية اذ الوضع انما يجب لما نطقه من المعاني وهو تناسبه ولو سلم  
 ان المعاني في التعقيد المحتاجة الى الوضع غير تناسبية فلا يسلم لزوم الخوف انه يبنى على تناسبي الالفاظ وهو ممنوع  
 فان المحروف وان تناسبت لكن بعضها مضموم الى بعض آخر مرات غير تناسبية كما ساءل العدة في احدى النسخ المختلفة  
 في ان الالفاظ متناهية واما ما به وعلى بطلان اللازم فهو ان التبيين المعنى لا يتوقف على ان يكون لفظ موضوع له بل يمكن  
 بالاضافة الى المحل كراثة المسك او الوصف كراثة طيبة او الاضافة الى وصف المحل كراثة السحابة وقدر

يستدل بان الموجد يطلق على الواجب تعالى وعلى الممكن امحادث حقيقة فاما

ان يكون موضوعا لكل منهما حقيقة او لمصلحة الواحد الذي هو قدر

مشترك بينهما والثاني باطل فتعين الاول ما انه يطلق عليهما حقيقة

فقط هو اما ان كونه لك مختص في الاشتراك اللفظي

والمعنى فلامنه لولاها فاما

ان لا يكون

فقط فيلزم كونه مجازا او في احد هما فقط

موضوعا لشي منهما او يكون موضوعا للاحدهما

هذا ما انا، بفتح كاي عرفت فليس هو في هذا الكتاب كتاب سبب ايتي معرفتي كراثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## حَسْرَةُ الْعُلَمَاءِ بِمَا قَاتَتْ شَمْسُ الْعِلْمَاءِ

الالف بين الاضداد. كان شذرت بالافقار. او كانت لبعض بعض اعضاء و اعضاء. مع ما بينهما من اضعاف  
واضعاف. كما بين شارسيه و آساد. مما تني دونه او ما هم قصاص و نبيه في تبيه افهام نقاد. و التقويم عما فيها الغناد  
وجعلها اسطقسات للاجرام و الاجساد. و اظهارها على مراخبات و آباء و اسر من مغلولاً باخلال و اضعاف.  
كما بين عليه في اجول صياد. او ظبار في جرة من خوف مصطاد. مما شهدت به القار و الباد آت من اجل  
حكمة يحكم قوي قوة على ما يشار و يرا. و اذق صنعة صالح سوى لكل مؤثنا. الذي آلاؤه تجاوزن عن جهر  
و لغاد بجيت الاختصر و الاخصى بالاعاد. سائرة لعود و اوداد و عامته لبالغ و عواد و منقاد. شاملة لزام و عباد  
و عباد الابدال الذين جعلوا الشكر كار و انداد. و اكثر البغي و الفساد في القرى و البلاء. مما اغنى من اجل  
العداة الجبابرة الشرس الاسد و كفرعون و ثناد. صيد اضعاف و ياشد او لهم عدة و عود و افراج و اجناد  
و ترك العباد الزيادة الطمع المتقاد. بشأن ما لهم سوى شوك القناد و الوقاد. فضا من ان يكون لهم  
رفد و رقاد. او يخطوا ما انلو و يفيض و اياما مول و مرناد. فسيحان من اعزاد اعداده في و ابداد و ابل و اديار  
في الغريب و جبار و افراد و ابعاد. حتى اقتحمهم عن كاربهم كل اقتاد. كما بهم كسرى و امري بافتاد و اتياد

واعدلهم في دار البقا لالا عين رأت ولا اذن سمعت في دار النشأ وويل وجد هم يوجدوا شققا لهم  
 باسعاد فاحمد حمدا لا تخفى باعداد واصلى واسلم على رسول هو احمد محمود حماد الذي سناء به الایجاد  
 وشهيرة مشرفة غدا لوط ورواد واصحابه شج كل غرقي مشرف على البواد ورواد ورتي  
 لكل لائب صداد وعلى اصحابه الذين هم حجة الدين في انوار وانجاد وعلى آله وعترته هم سادات وانجاد  
 وحجة واصهار للدين كل اجداد اكرمهم صل وسلم عليهم ما صدحت ورقاء ايك وريق او شدي شاد وقلع  
 فلا تخفى على الكلمة والطلبة ان السمار المطلقين السحرة والاوكيار المذلقين المهرة من افاضل  
 العرب ابرهم والائل الذين شادوا بعد شاج اسلم فاجمعوا على ان شج اسلم للفاضل  
 المحقق والخبر المذوق القاضى محمد مبادك لغده الله النفس له مخزون بالعباس شجون  
 بالغرائب مشتمل على اشارات الى اتحات المطالب شجون بنبهات الى مهات الباحت مملو  
 بهجراتي جواهر محتوى على الذخائر التي خلعت عنها الدفاتر متضمن كلمات هي كالنصوص مزينة  
 بعبارات هي كالنصوص وكثير من اسمار وجامع غير من الفضلاء سالفوا الفكر في مبادينه وهرجا  
 النظر في مساجد وتفصوا عن دلالة وصرقوا الهم الى ايضاح مشكلاته وافضل معضلاته وباعا  
 اهدى في تسهيل مسالك شتابة وفاضوا في الحج فوائده وفاضوا على غرر فوائده لكن قل من سلم  
 عن التبعات ومن كبد السعاة حتى قد اشتبه غاية الاشتباه وطاركا لا مطاري في الاقطار  
 انه لم يات احد منهم لم يبق فيه للجدال مطرح ولا للامر سرع ولم يجل احد منهم يناقش به مناقش  
 وان كان في سحر كلامه ابا براقش وجرى على اسنة النقاد واشتهر في افواه الرواد وان  
 الناظرين لم يتصفوا اسببه وشيئة ولم يتعرفوا غنقه وثبته وبداعة الا ان نحت غطاء من الاجسام  
 وودا كعد في خمار من الافهام كم من عراكس نفاك تحت الحجب مستورة وغراب استتاره  
 في خمار الغيب مخمورة ناسج اصدى في سجاده الانزل قادمة واما حرم حماد الاضلل قلمه فلما تجل نقاريرهم  
 كافية في حل مشكلاته ولا ترمى اسفارهم وافية في كشف معضلاته مع ان الشارحين فيما بينهم  
 متفاوون والفضلاء في شيوخهم متفاضلون فبعضهم سعى في ايضاح الواضحات ولم يبال  
 بتطويل ما لا غنار عن ان يضيح فيها الاوقات مع الاغراض عما هو ايق بان يقبح ويخرج واجد  
 بان يطرح ولا يعرج والبعض الآخر قد اوجز غاية الايجاز من غير ان يحوم حول ما فيه من الانحاز

ومنهم من قصدى لشرح كلامه من غير ان يكون له معرفة بتلك المسالك ولا يوزن بصيرة فيما يركب ولا يوزن  
 اقتضاه في مهلكة - ولا من اتقى في معسكره - ولا من شجر حرا او شاة طعنا فلما تاه فيه الالفهام - وحار فيه  
 الاولام - وزل فيه الاقدام - وصنل فيه الاقلام - وكان حلت ما قالوا فيه من جرح وقروح - استبام  
 كائنات الخيلات واوام او اضغاث احلام استداخا في الكمار الى كشف المرام واستند رغبات الطالبين  
 الى دفع الاولام بما واقد حصرت صدورهم الى من كان مثقن لعلوم وابن بجد تقاونا قد الفنون والوجدات  
 ايجبه المحقق والعريف المدقق صاحب لقوة القاسية والقرينة الزكية المكنية - محط رحال العلماء بمقر  
 انظر فار والشعرار - المصنف القمام - قدوة العلماء بالاعلام - اسوة جمهرة الفضلاء الكرام - مطلب النكاحان  
 بتقريب نخل السحبان بقرينة افضل بل الارض في الشوكة والكثمة معجب من لقاه في الحسن والطلاقة - الامام الاعظم  
 والهام الالفهم - الذي كان من خفة اذ اراد احد تسمية ان يغسل لسانه بآثار الكوفة او زهرم - ثم يترجم باسم  
 الاعظم - هو الذي لا يدرك اوصافه من اجالة الافكار - ولا يحيط بكماله اطالة الانظار - عظيم الشئيل في الادوار  
 والاعصار - قاقبا النظير في الآفاق والاقطار - قائم الحكماء والشككين امام الفضلاء والمحققين مولانا اعظم  
 مقدامنا المكرم - الفاضل الاجل - المفضل الاكمل - الاستاذ المطلق المشتهر في الغرب والشرق - الفارق  
 بين الباطل والحق مولانا واستاؤنا محفل عكبر كالحق الخيرة ابادى تغدو الله تعالى في الابدادى - فمن علينا  
 معشر الطالبين بل على سائر اهل العلم والمحققين فشر من الدار رضى المكنية مالا نكا ونشر وذكر من الامور  
 الانسية الخرونة مالا تجد باذكرة فصارت جل ما قالوا في شرحه بياثورا وآلت اسفارهم بعدها كان لم يكن شيئا يذكر  
 ونسهم قليل اذا جاد موسى والحقى بعض فقابل السحر والماحر كما لانه اخفى من ان توصف واوصافه اعرف من ان  
 يعرف وقد نزل كس نبذة من حالاته الشريفة ونزير كلامنا من سوانحه اسنيته ولرضى الله عنه وارضاه  
 ببلدة شابهجهان تبا والمعروف بالديلى في سنة اربع واربعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيدنا رسول  
 الثقيلين صلى الله عليه وسلم وقد سمعنا من بعض الفضلاء الذي قد شهد مولودى الله عنه انه قد فتح الله على ابيه رضى  
 الله عنه في تلك اليوم الف الف درهم من عائد المسلمين واليهناوك من سكان الديلى اظهار فرقة مولد الشريف وشبهه  
 ان الولد ذوبكة خطية حتى رأيت العوام من سكان خيرة ابادى حرمها الله عن الفتنة والفساد يرون الهلال على  
 وجه الشريف يسارك الله عليهم الشهر ويوسج في ارضهم ويخرج في مراسم وكان ابو رضى الله عنه في تلك ليلة مامورا  
 بالحكومت على اهلها وكان ذوا جبهة وجابته ونباهته وبعزها الرؤسار والتملاطين وتعود له عمادة السلطنة





والعلماء السامی سید علی البکرازی تلمذوا علیه فازوا مرتبة العلیا لانه کان یم العلوم والفضائل حصم بالحکم بالاسأل  
شرب منه ورواهم خفی من المحصلین وکل من حج کثیر من الفضلاء والناقدین واسند الذی قرع علی الاستاذ قدس سره  
ان قرع علی ابیه الاستاذ المطلق مولانا محمد فضل الحق قدس سره وروی ابیه الامام الیهام مولانا محمد فضل مام قدس سره  
وهو قدس سره علی الماخذ لاجل الجریادی قدس سره وهو قدس سره علی شیخ الامام الاعظم مولانا محمد علم قدس سره وهو قدس سره علی الاستاذ الکامل مولانا  
شیخ العلماء مولانا نظام الدین استاذ الکامل قدس سره شیخ العلماء قدس سره علی الحافظ العلامة امان الله البکرازی علی ابیه قطب الدین الشیخ قدس سره وهو قدس سره  
مولانا عبد الله الدیوی قدس سره وهو قدس سره علی استاذ اساتذہ الدهر مولانا دانیال قدس سره وبعده قال یشی  
سنی الی المحقق الدوائی والشریف العلامة الجرجانی وسندهما مشهور بین الآفاق واما سنده فی الحدیث  
انجروی فیشی بواسطه سند الاولیاء والعرفاء شیخنا شاه عبد القادر الدیوی الی رسول الله صلی الله علیه وسلم وسنده  
مستفیض بین الانام - وله رحمة الله لضافت کثیرة والیفات غفيرة قد انطق اکثرها واشتهر فی الامصار کالامطار جملها  
نزی العلماء یقتبین من الوارثا والطائفة بتهجدین من ازهارها لکن بقی بعض النضاف ولم یشیر له قدس سره اتمامه ولم  
یفیض اختتامه منها خاتم الحاشی علی شرح السلم للقاضی فاروق ان اشهرها لکمال محمد الخلیل لانیتهون فی تیه الکربان  
ولیفیض بها اصداق الاذان ویتهز بها الایهام والاذهان لکن قلته البضاعة عاقنی حنة وهرحتی اعاننی علیهم شیخ فکرم  
الکفر والاحاد وکسمل الانصاف والاقتصاد ورفق علم العلم بیا طمس ورس زعم الدرس بعد ما درس نظر الدرس علی العالمین  
کشف المضمرین العالمین الذی تنوع من غزوة الغرار انوار السعادة والابدية وتلوح من حسن خلافة انوار الکرامة السعدیة یسطع  
من مشارق الافصال انار سلطنة القاهرة ویشی علی صفحات لایام انوار شکر الباهرة سخی خلیل رب العلمین ربین حب  
حبیب محبوب الحق السموات والارضین اعنی الامیر ابن الامیر ابن الامیر امیر المؤمنین خلیفة المسلمین النواب سحافظ محمد  
ابراهیم علی سخات بها وعلیه سلطنة وسلطانة وافاض علی العلماء والفقهاء بره واحسانه حتی بذلت جهوی فی تصحیبه  
سرحت الفكر والنظر فی تهیفة بعد ما کان قراطیس متشتمة وصفحات متفرقة فجارحه الله کما اتنی وظهر بفضل الله کما اتنی فی المرح  
سن الخلیل ان لانیونی ون اعاننی علی فی الدعوات فی الخانات والجلوات اننا العبد الفقیر الی الله الصمد ابو محمد المدعو بمرکات  
البهاری المیرنگری ابن قدوة السالکین سدا العارفين الطیب لحدوق والحکیم الفائق السید النجیب لفاضل الارباب  
استاذی ومولائی ومفتی ميس محمد الله علی البهاری المیرنگری المخاطب من رئیس لئونک دام الله اقباه حکیم عالم علی  
المعاجز الخاصل دام الله غلاله علینا علی العالمین آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین الصلوة والسلام علی سید المرسلین  
صحبہ سب رب العلمین محمد المجتبی احمد مصطفی وعلی آله واصحابه ازواجهم اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین



# اعلان

الحمد للہ علی احسانہ کہ حاشیہ قاضی مبارک مولانا مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی قدس سرہ کا جو مل مطالعہ فی حق لفظ اور حق کی طالب علموں کو نہایت خدمت ضرورت تھی اذ ایک عرصہ سے اس کے مشتاق اور آرزو مند تھے محض اس کے فضل سے چھپ کر تیار ہو گیا۔ بہشتیہ خزینہ مفید عمدہ کاغذ پر نہایت صحت و صفائی سے تقطیع متوسط پر مصلح المطالع دہلی میں اس عاجز نے اپنے صرف طبع کیا جو اور قیمت اس حاشیہ سے بہا کی نہیں رو بہ چہرہ شامی جو اور باضابطہ اس کی جہت سے کر دی گئی جو کوئی صاحب قصد طبع نصرانیہ یاں ہندوستان کے مطلوب ہوں راقم سے طلب فرماویں اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ جو کتاب علمی مہر راقم یا خط ہر آدم حکیم ابراہیم رحیم سلمہ اللہ تعالیٰ سے فانی ہو اس کو مال مسرور و تصور فرماویں اس کی خریداری سے اجتناب لازم ہے۔ اور دیگر کتب بھی مثل شرح سلاسل الکلام حاشیہ جدیدہ بر نظام کچی رسالہ ضروری تحقیق التلازم وغیرہ مصنفہ مولانا عبدالحق صاحب دیگر تصانیف مولانا فضل حق صاحب مرحوم جو نہایت بیزل بہا کتب ہیں ان کے طبع کا بھی راقم کو خیال جو بشرطیکہ تین چار سو روپے میں اس راقم کے پاس آجادیں۔

قصر

المش

حکیم مولوی سیّد سید کات احمد علی صاحب خاص کلر ٹونک نام اقبالہ۔ شہر ٹونک۔ راجپوتانہ

## الحاشیہ للمولوی فضل حق خیر آبادی علی شرح اسلم للقاضی مبارک حمد اللہ

یہ حاشیہ قاضی مبارک تصنیف مولانا مولوی فضل حق صاحب خیر آبادی کا جو منطق کی طرف منسوب ہیں اور جنکی طرف منطق سنسکرت زبانوں عالم اور طالب علم تہذیب و تہذیب سے اس کے شیعہ اور متعلق تھے اچھے انداز کہ ان کی کتاب برائی اور یہ شاید جو کہ لکھنؤ کی طرف سے آراستہ ہو چکا ہو کہ منطق عام ہیں جاوہر ہو گیا اس کے دیکھنے سے معلوم ہو جائیگا کہ منطق اس کو کچھ ہیں۔ اور تحقیق مسائل کی حقیقت یہ جو قاضی مبارک کے مشکل اور دقیق ہوئے کا خیال لوگوں کے دلوں سے مٹ جائیگا۔ بیان کی صفائی یہ جو کہ سادہ حاشیہ میں کہیں لغت کا پتہ نہیں ہے علم اور با علم دونوں عبارت کا مطالبہ جو ہی سمجھ سکتے ہیں حقیقت میں اس نے معلم سے مستفیض کر دیا اور منطق کی ساری درسی کتابوں کو کھول دیا باوجود ان تمام خوبوں کے بظرفاندہ عام قیمت صرف چھ مقرر کی گئی ہے بہت کم نسخے باقی ہیں۔ ناظرین جلدی درخواستیں بھیجیں۔

تفسیر سورہ افلاک والعلق مفسر شیخ ابوعلی بن ہبنا محشی زبان عربی مترجم زبان اردو کاغذ ولایتی ۸۷ چھوٹے حصے رسائل اللہ از ابوالہدیٰ معتمد ثانی و شیخ ابوالی بن سینا صہ۔ لکھنؤ۔ اس سال خالی ہیں۔ ۸۔ مفید زعفرانی محشی ناقول بلوچہ و فہمیل نہایت نایاب کتاب جو درجہ ہر پانچوں کتابیں مندرجہ ذیل پتہ سے طلب کرو۔

امتحان الالباب کاغذ الاطباحت ترجمہ اردو یعنی بہر الدینی، فن طب میں بہر الدینی کتاب جو مترجمہ فخر الدینی و درال حضرت قلیو کہہ سیم بہر الدینی خاں صاحب مولوی مرحوم۔ یہ وہ کتاب جو کہ دنیا میں لفظ نہیں ضروری مصر کے کتب خانہ سے اس کی تکمیل کر کر چھاپی گئی ہے۔ اس کی کوئی ملا مطبعہ پر نسخہ ہے چند نسخے باقی ہیں قیمت صرف چھ

المشتہد حق خواجہ مصلح الدین مالک مصلح المطالع دہلی کو چھ چھیاں مکان نواب خواجہ شرف الدین احمد خان



CALL No. 140 ACC. No. ۸۵۵  
 AUTHOR عبدالحق الطیر آبادی  
 TITLE خاتم احوال ائمتی علی شرح السلم للقاضی

Date	No.	Date	No.



# MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

## RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.

